



94-100

1.9vw

66113

شماره ثبت کتاب

موضوع

1459

سارو

214

110

مؤلف: **رضی الدین محمد الصفوری**

کتبہ لسان الخواص

کتابخانه مجلس شورای ملی

خطی «نورث شده»
۱۲۴۹

۱۵۴۹

بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: لسان الخواص
مؤلف: رضی الدین محمد الغزوی
موضوع: ...
شماره قفسه: ۵۱۵
شماره ثبت کتاب: ۶۳۱۹۹
۱۰۹۷۳

مجله علمی و ادبی

بازرسی شد
۶۳ - ۳۷

خطی - فهرست شده
۱۲۴۹

خطی - قدرت ش
۲۴۹



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اخرج بحججه انحاء خيرات الوجود من
اقسام شهود العدم واحيي بحضرة موات القلوب
باجراء ينابيع العلوم والحكم فاستودع علم الفلاحين
والدهشة عليها ارباب العلم العالي من لدن آدم حتى
ختمه بالخاتم نبينا افضل الاولين والآخرين من النبيين
والمسلمين المبعوث الى الامم والاسود والعرب العم
ثم امر بتفويض الامر من بعده اكمل للدين واتماما للنعمة
الى علي امير المؤمنين وعترته اهل بيت العصمة

الرحمة صلى الله على اولهم وآخريهم وسلم فخرها و
وعزها وروعها فاستخرجوا منها حبا وثباتا وجنات
الفاقحة جعلوها الجنة خاضعة لصلها بنو آدم فاستقم

بهم اسباب المعاش والصلاح وتيسر ببركتهم ذخيرة المعاش
لاهل الفلاح الى انقراض العالم اللهم وفقنا لاتباعهم
وجنتنا عن مخالفتهم وعجل فرج قائمهم وظهور دولتهم و
انتظام طريقتهم على وجه اكمل واتم **المعبد** فيقول العبد
رضي الدين محمد القزويني ان هذه اوراق مشحونة بطائفة
الفوائد من العلوم الحققة الدينية والهايك ملوغة من
الفرائد من المعارف البرهانية اليقينية جمعت فيها رقة
نتائج القرائح الماضية من صواب الانظار وضمت اليها
خلاصة ما جادت به سوانح الحالك من ابحار الافكار
بتحقيقات وافية سر وحقايق لغزت عن شبالك بصا
الانظار من عظم الفضلاء وحملت بتقريرات شافية
دقائق كلت فيها اطراف التدبر والتامل من اجله الا
وضعت لها وصفا جديدا ارجوان تنشط بها القلوب وتلذ
منها الاسماع ورشيقا ترتبها سديدا اري ان يسهل التنا
وبيعين على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات الدائرة على

السنية للخاص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم
 محاوراتهم العلمية واوروت مشاهد الالفاظ الواردة
 المشتملة عليها مناظرهم ومخاطباتهم العقلية والنقلية
 راعيا فيها ترتيبا وفهما كما هو العادة المستمرة في
 تعداد الالفاظ المترجمة من نفاذ حقائق اللغات وعرضا
 لها حفظ نظامها في مراتبها على القواعد المستقرة لسهولة
 اخذها على طليعها اذ ارجعوا اليها في تحقيق المطالب
 النكات فابتدأت بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء ثم
 التاء الى اخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب
 المبينة عليها اركان الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها
 ايضا الثواني ثم الثالث وهكذا فترسلها منزلة الفصول
 التي تعارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم ذكرت كل
 كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتقيص المسائل المنقولة
 اليها على طبق ما اقتضت الحال والمقام وادرجت في ذكر
 ما يلائمها ويناسبها وما يحتاج اليه في تمام الكلام ونحو

الملا

المراد من التقصير الابرار ملاحظا في كل المرتبة ما هو
 الواجب على الذم واللازم على جميع الامم من رعاية شيمة
 الانصاف ومحبة متعوز ابا الله تعالى في جميع الاقوال و
 الاحوال عما هو معدود من جملة القبايح العقلية والاعمال
 الشرعية من المراء والجدال والبلور والاعتصاف ولما كان
 الفارق بين هذا الكتاب وبصفتها اللغوية مع توقعها
 في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق به
 لاما تكلم به العوام سميت هذه الاختصاص بلسان الخواص
 ليتبين في اول الامر وينتفع في بادى النظر تفاوت المراتب
 ويتبعها المطالب لذوى الاهتمام والملمس من احوان الذين
 واصحاب العرفان واليقين ان يعدوا في جملة ما يمكن ان
 ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظر واليه يعين الالتفات
 ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطأ والنسيان
 في اثناء التقى والاشبات والبلج والتعديل ومن حسن
 الاتفاق الذي سبب المقصود فيه وهو الترقى من بداية الجهل

باعتباره

نهاية العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بالبحر
 الانتهاء باليقين وامثال هذا مما قد يتغلب في المطالب
 ويستفح منه توفيق الوصول الى المآرب فاسأل الله التوفيق
 وبداستعين انه خير موثق ومعين **اجمل**
 عبارة عن ثمانية كلمات مشهورة مفتحة هذه الكلمة جمع فيها
 جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت
 العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموا الهجاء مفرداتها
 وركبها الثنائية على نظم وترتيب ما لوف للطباع ^{منظم}
 لهم على اخذ وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو ^{تجويد}
 للمبتدئ بعد تعلم المفردات والثنائيات المنظمة ان في الكلام
 تركيبات ثلاثية ورباعية ايف غير منظمة على نظام ما لوف
 ليستأنس المبتدئ بوقع المتخالفات ايف فيه فيتيسر له
 الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو ان ثنائياتهم بالفا
 مستعملة في معنى من المعاني بعد توحيشهم من تركيبات ^{معلمة}
 هيائية يوليها ما ذكرها من المعاني هو ان اجمل بمعنى ^{جيد}

من كلامه

وهو

وهو بمعنى ركب وحظي بمعنى وقف وكل بمعنى صار ^{مستكاف}
 وسقف بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذ بالقلب
 تحذ بمعنى حفظ وضبط بمعنى اتم فيكون كلها على صفة ^{الاستيف}
 من الثلاثي او الرباعي بمعنى المجموع على ترتيبها بصير بالفا ^{رسي}
 بهذا كرو درسيوت واقف شد سخن كوي شد زوديامت
 درج كرفت نكاه داشت تمام كرو وعلى هذا لا يخفى امكان
 اعتبار فائدة اخرى ايف فيها هي اليقيم بالمعاني المروطة بعضها
 ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط منها الذي ^{منها} يتعلم
 اذا فهمها ان الاهم له اللائق بشانه في حال التعلم ^{فهم}
 منها من اخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار
 الكلام والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ
 فيه والقيام بحقه من الاتمام وان قد تقطعت من اسرار ^{منها}
 غير ما ذكرناه بسر لطيف يتفقه به المبتدئ ايف لم اجد احدا
 يحوم حوله هو ان طريقي منبط وتغيرت اشكالات اسامي ^{منها}
 الهجاء خطأ يعني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه من ذكر الفاظ ^{المعلمة}

انا لطيف

والمعجزة والموجزة والمثناة من فوق او من تحت مثلا وتوضيح
الكلام فيه ان المتشكلات المذكورة هي في عشرة الباءات
والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الراء والذال ثم الزا
ثم السين والشين ثم الصاد والصاد ثم الطاء والظا ثم
والعين فركبوا هذه الكلمات على وجه يتفق متشكلات
منها في كلمة واحدة كما يرى من وقوع الباء في اجد والياء
في قرشت والياء في تخذ والياء في حطى وكذلك الحاء في
حطى والياء في تخذ وهكذا الى العين في سفسف والعين
في منطف فمذا التركيب بهذا النسق يسلكه جذا لم يتبع عا
اتفاق بدون قصد ورعاية من مؤلفها فيعلم بذلك ان
الواضع لها قصد لهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا في
تمييز المتشكلات المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال
مثلا اللفظ الفلا في بيا اجد او ثاء قرشت وهو كما لا يخفى
الطف واخصر من ان يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا
هو بالباء الموجزة او الثاء المثناة من فوق فيقطع بهذا

التي

التي ومؤنثة افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة غير
محتاج اليها واتي ان شاء الله اضبط في هذا الكتاب
كل ما يحتاج الى ضبط وتبينه باستعانة هذه الكلمات
ان يتجسد الاذكياء من بعد ويصطلحوا على ذلك بحسب
به مقصود القدماء المؤلفين لها المندرسين به والزمنا
لعدم الخوض في المقصود فيه والدليل على قدم وضعها ما
ذكره صاحب القاموس بقوله وارجد الى قرشت وكلين
ماوك مدين وضوء الكفاية العربية على عدة حروفها
هلكوا يوم الظلة فقالت ابتكلين كلين هدم كلين
وسط الملة سيد القوم اناة الخلف نارا وسطظلة
جعلت نارا عليهم دارهم كالمفحمة ثم وجدوا بعد ما تخذ
ضظف فسموها الرادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه
شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم اجترأوا
الايلة بنار امطرت عليهم من سمائة بدعوة شعيب عليه السلام
على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء

وبلغ من وضعها

فما شئنا من وضعها

ووجه

ويدل ايضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والآيات
 ما روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد عن ابي الجارود
 زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليها السلام قال لقائكم
 عيسى بن عريم عليه السلام كان ابن يوم كان ابن شهر بن خنك
 ابن سبعة اشهر اخذت والوقت بيده وجاءت به الى الكتاب
 واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام
 اجعل فرج عيسى عليه السلام رأسه فقال هل يدري ما اجعل
 بالله ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربني ان كنت تدري
 والا فاسألني حتى افسرك قال فسر لي فقال عيسى
 الالف آلاء الله والباء بھجة الله والميم جمال الله والذال
 دين الله هوزها هول جهنم والواو ويل لاهل النار
 الزاء زفير جهنم حتى خطب الخطايا عن المستغفرين كل كلمة
 الله لا تبدل لكلماته سق صاع بصاع والجزء بالجزء
 قرئت قرشم فخرهم فقال المؤدب خذني ايها المرأة
 بيد ابنتك فقد علمت ولا حاجة لي في المؤدب وروى ايضاً عن

روى الصدوق في كتاب التوحيد

الاصم

الاصم بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله
 في تفسير ابيجد ما يقرب من ذلك بعد ما قال صلى الله عليه
 وآله تعلموا تفسير ابيجد فان فيه الاعاجيب كلها وويل لعالم
 تفسيره فما وقع في الروايتين من تفسير بعض كلماتها كما
 وهو زبان كلام من حروف هجاء اسنان الى كلمة تامة كما روي
 في تفسير لسان الله من ان الباء بها الله والسين سناء الله
 والميم مجد الله وكما في روايات كثيرة في بيان معاني حروف
 الهجاء وفوايدها مبني على ضرب من بيان المرام بوقع خفياً
 في الكلام اعتماداً على فهم المخاطب به فالتقريب عن كل كلمة على
 حرف منها كما نقل عن الرجاج في تفسير المقطعات القرآنية
 ويؤيد ما روي عن ابن عباس في معنى قوله تعالى انا
 الله اعلم وفي الرا انا الله ادرى وكذا ما روي عن من ان
 الروح حمة ون هي حروف الرحمن مفرقا وما روي عن غيره
 في معنى يس يا سيد المرسلين وفي المص المشرح لك صدك
 ويوافق هذه الروايات ما روي عن بعض اهل البيت عليهم السلام

روى الصدوق في كتاب التوحيد

في معنى كصيص ان الكاف عبارة عن كربلاء والماء عن هلاك
 العترة والياء عن نزول المظالم الحسين عليه السلام والعين عن
 والصاد عن صبره وامام وقع فيهما من تفسير بعض آخر
 كحطى وقرئت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام وعبارة
 عن ينبوع من المناسبات في ابي على ضرب آخر من الابهام
 والاختصار نظير ما ذهب اليه قوم في الفاظ المقطعات
 من انها اسمى السور اذ الوجه مع ما يلوح مما تفتن
 بعض في بيان اختصار كل سورة بما بدت به حتى لو كان
 في موضع آخر ولا حتم في موضع طرس قاله وذلك انه كل
 سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها ورد فيها ما ناله
 محقق لكل سورة منها ان لا يناسبها غير الوارد فيها فلو
 وضع في موضع لم يمكن لعدم التناسب الواجب اعادة
 في كلام الله وسورة قد بدئت به لما تكرر فيها من الكلمات
 بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول وحرارة
 مراراً وتلقين الملكين وقول العتيد والقيب والساق

اللقاء

اللقاء في جهنم والقدم بالوعيد وذكر المؤمنين والقلب
 القرون والسقيب في البلاد وتشقق الارض وحقوق الود
 لك وقد ذكر من الكلام الواقع فيه
 شمل من على صوم

من هذه الصلوات لا في الحس
 الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت في كلام
 وكما يحتمل في الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجي بلي
 ابلغ والطف ولا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات
 للفتية المحببة عن كثرة الاذهان في بعض انحاء الخطاب
 الف بانواع خطاب الله لخلق امته من الانبياء عليهم السلام
 خطاب الانبياء لخلق امته من الائمة عليهم السلام فان كلاماً

مشحون بما يستقره العوام من أهل اللغة لعدم تعدد
لغتهم لقعدان ما يتوقف عليه فهمهم مما يحسن الخواص من
علوم غريبة حاصلتهم من طرق قدوة على سائر الناس
كالوحي والتحديث والتفهيم ولا يحصل لغتهم إلا بالاعتقاد
عنهم على أن قوماً اعتقدوا في الفاظ المقلعات القرآنية
أن لها مدلولات كانت في زمان التوراة مستلذاً وتبين
فصحاء العرب وأنه لولا ذلك لكانوا أكثر وأدراكهم على
صلى الله عليه وآله تبارك وتعالى علمهم حكم فضلك ومنه
فلم يتركوا ذلك بل اجابوا بالتسليم لذة البلاغة والفصاحة
وهذا الاحتمال وإن كان لا يحل عن بعد يرى نظيره فيما
نحن فيه فإنه لا يمنع أن يكون وضع ايجاد في زمان كان
فيه ارادة هذه المعاني عن هذه الكلمات مع أنها مقبولة
لها من احرارهم أو ان المقصود الاصل منها امر آخر شأ
ولا سيما بين خواصهم خصوصاً على احتمال أن يكون
الكلمات في جملة خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات

البشر فان كونها مستقلة على الاعاجيب كما صرح به في رواية
الاصحح موقفاً لهذا الاعتقاد الجحد أو أماً ما وقع في رواية
الاصحح ايضاً من الامر تعلم تفسير ايجاد والوعيد على جملة
يكن أن يكون باعتبار معاني اشتراكها ما ذكر في تفسيره
من معانيات الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب
والعقاب وما شابه هذه الامور فانها مما وقع التكليف
بمعرفة في كل شريعة ولو اجماعاً ولا يبعد من جعلها إذا
لذلك المعرفة ولعل قولاً عليه السلام ويل للعالم جمل تفسيره
الى هذا الشرط قد برز مما يلهي ايضاً على أن ايجاداً وضع
في قديم الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من الخلق
ما ذكره أعليه في قديم الأيام من الحساب المشهور بالاجل ايجاد
للخير وفتح الميم المسددة أو المخففة ومن لطائفها
المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجمع فيها
ثمانية وعشرون فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصولاً و
الاعداد من الاحاد والعشرات والمئات وواحد الف

بشر من خلقه

تفسير

ت

في هذا الاصل الخ توافق ما تعارف في حال اظهار
 الشهادتين ولا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا
 اذا كان نظيره لك واقعا وكلامهم كما في الشعر الذي ذكره
 الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للائمة هاء عند ذكر معنى
 البديع من اسماء الله تعالى خاطبا للشاعر رجلا ينجي لاهلها
 وكفاك لم تحلقا للذي ولديك مجلدا بدمعة فكيف
 الخير مقبوضة كما خط عن مائة سبعة واخرى ثلثة الا انها
 وتسع مائة لها شجرة فان الطاهر ان الشاعر اشار الى
 ان كلامه من كفيه مقبوضة مضبوطة عن الاحسان المعنى منها
 على صورة ثلثة وتسعين والمير على صورة ثلثة آلاف تسعة
 بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ثم المنصور البصر على
 كلها من المعنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة
 على مفصل العقدة الثانية من ايهامها فصر الكلف المعنى
 بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكل ما هو في الكلف
 المعنى للاحاد والعشرات يكون في الكلف اليسرى للالوف

يمكن ان يكون اشارة الى ردة التحصيل الذي يتاينهم ماري
 عن ابي ذر الغفاري قال والله الذي لا رغب في ما مات
 ابو طالب حتى آمن بلسان الحبشة وهذا المعنى ماري
 اية الكشي رحمه الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابا طالب
 اسلم عجايب الجبل قال بكل لسان وبنات اية ما يلوح مما
 برواية شعب عن قتادة في حديث طويل بصوات المرد بعد
 وستين بيده ان اسلم اسما ظاهرا بوضع سبابة المعنى عند
 الكلام بالشهادتين كما هو المتعارف في تلك الحالة يد عليه
 العقدة المشهور بين الجمهور المنقول عن القدماء فانهم وضعوا
 سبعا وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمن واليسرى للامانة
 الى الاحاد من الواحد الى عشرة آلاف تكون علامة لثلاثة
 من تلك الصورة ثم المنصور البصر والوصلى من المعنى رتبة
 اصولها كما هو المتعارف بين الناس في عددها باقتضاء الطبع
 وعلامة الشين وضع باطن العقد الثاني من سبابة على
 العقد الاول من ايهامها كما يضل الرعاة عند الرعي في صورة

في هذا الاصل الخ توافق ما تعارف في حال اظهار
 الشهادتين ولا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا
 اذا كان نظيره لك واقعا وكلامهم كما في الشعر الذي ذكره
 الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للائمة هاء عند ذكر معنى
 البديع من اسماء الله تعالى خاطبا للشاعر رجلا ينجي لاهلها
 وكفاك لم تحلقا للذي ولديك مجلدا بدمعة فكيف
 الخير مقبوضة كما خط عن مائة سبعة واخرى ثلثة الا انها
 وتسع مائة لها شجرة فان الطاهر ان الشاعر اشار الى
 ان كلامه من كفيه مقبوضة مضبوطة عن الاحسان المعنى منها
 على صورة ثلثة وتسعين والمير على صورة ثلثة آلاف تسعة
 بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ثم المنصور البصر على
 كلها من المعنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة
 على مفصل العقدة الثانية من ايهامها فصر الكلف المعنى
 بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكل ما هو في الكلف
 المعنى للاحاد والعشرات يكون في الكلف اليسرى للالوف

في هذا الاصل الخ توافق ما تعارف في حال اظهار
 الشهادتين ولا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا
 اذا كان نظيره لك واقعا وكلامهم كما في الشعر الذي ذكره
 الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للائمة هاء عند ذكر معنى
 البديع من اسماء الله تعالى خاطبا للشاعر رجلا ينجي لاهلها
 وكفاك لم تحلقا للذي ولديك مجلدا بدمعة فكيف
 الخير مقبوضة كما خط عن مائة سبعة واخرى ثلثة الا انها
 وتسع مائة لها شجرة فان الطاهر ان الشاعر اشار الى
 ان كلامه من كفيه مقبوضة مضبوطة عن الاحسان المعنى منها
 على صورة ثلثة وتسعين والمير على صورة ثلثة آلاف تسعة
 بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ثم المنصور البصر على
 كلها من المعنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة
 على مفصل العقدة الثانية من ايهامها فصر الكلف المعنى
 بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكل ما هو في الكلف
 المعنى للاحاد والعشرات يكون في الكلف اليسرى للالوف

والثين في هذا الاصل الخ توافق ما تعارف في حال اظهار
 الشهادتين ولا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا
 اذا كان نظيره لك واقعا وكلامهم كما في الشعر الذي ذكره
 الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للائمة هاء عند ذكر معنى
 البديع من اسماء الله تعالى خاطبا للشاعر رجلا ينجي لاهلها
 وكفاك لم تحلقا للذي ولديك مجلدا بدمعة فكيف
 الخير مقبوضة كما خط عن مائة سبعة واخرى ثلثة الا انها
 وتسع مائة لها شجرة فان الطاهر ان الشاعر اشار الى
 ان كلامه من كفيه مقبوضة مضبوطة عن الاحسان المعنى منها
 على صورة ثلثة وتسعين والمير على صورة ثلثة آلاف تسعة
 بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ثم المنصور البصر على
 كلها من المعنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة
 على مفصل العقدة الثانية من ايهامها فصر الكلف المعنى
 بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكل ما هو في الكلف
 المعنى للاحاد والعشرات يكون في الكلف اليسرى للالوف

فقصر الكف اليسرى ايضا مقبوضه بجميعها عند الاشارة الى اللفظة
 الآف وتعارف هذا وقد جعل الاستاد ادم طهرا وابتنى الكا
 في شرحه على معنى آخر لا يتعلق له بما يتفرع على ايجاد ان اردته
 فاربع اليد فظهر مما تكونا عليك ان حساب الجمل هو علم
 قديم الايام **وقد تفرق** المتأخرون في تصرفات لطيفة منها
 التعميم عن الحروف بايراد لفظ يد لنفسها وباعتبارها **اللفظ**
 او الاصطلاح يرفع من انواع الدلالات على عدة ما باعتبار
 هذا الحساب كما جرت العادة في المعانيات ان يعمد مثلا عن
 بالشمير باعتبار موافقة عدة ما لهذا الحساب لا ياء **وعمد**
 ضلوع بالهندليب باعتبار ان اسمه بالهاء وسيمر الزوبا
 ومن هذا القبيل ما قيل عقلة عن حدوث امثال هذه
 الاصطلاحات في معنى انه ان يجوز ان يكون المراد به **باليد**
 خطأ باللتجى على الله عليه آله باعتبار ان عدة مجموع الطأ
 والهاء اربعة عشر عدة ما يصير به الهلال يدرا من الشهور
 منها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور مستأ

ترتيب الحروف في الحساب

ثلاث

ثلاث وقسط منها الاسماع والقلوب وتيسر لها الضبط والفظ
 كما هو المعول في هذه الامعان ومنها تخصيص الحساب
 باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه مسقى بالبيئات ونحو **صحة**
 لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرتها اسماء **وهنا**
 الاول اعتبارا والاسماء المطابق للمسميات فيكون لهذا
 الاعتبار عدة الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلثة **وهكذا**
 الثاني اعتبارا والاسماء فيكون لهذا الاعتبار عدة الالف **مائة**
 وعشرة عدة مجموع مسقى للهم والقاء وعدة الباء واحدا
 عدة مسقى الالف وعدة الجيم خمسين عدة مجموع مسقى اليا
 والجيم فيقال للحساب الاول حساب الزبر والحساب الثاني
 البيئات **ووجه التسمية** في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان
 يكون مناسبة تقابلها في لفظ القرآن فبعض الحروف **يكون**
 اكثر من بيئاته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها **بالعكس**
 ككل من حروف كلن وبعضها متساوي الزبر والبيئات كما **اتفق**
 في خصوص سين حفص وتيفرغ مما هنذا الاعتبارين **لأن**

كثيرة تنطق بها الأذكاء من مجملتها اتفاق مطابقة
 بينات لفظ محمد لعدد في اصطلاحه وعده بينات لفظ علي
 لعدد في اصطلاحه انظر الفاضل الدواني في ذلك رابعاً
 المشهور بقوله **خورشيد** كانت بنو ماء ولي **السلام**
 محمد است واما انت علي كرهتني برين سخن سبيلني بنكره
 زبنيات اسماء جلي وربما اعتبر جميع الاعتبارين معا
 في الحساب فيكون عدد الالف مثلهذا الاعتبار مائة
 واحد عشر على مجموع الالف واللام والفاء جميع ملحوظها
 فيقال لهذا العدد للالف عدد المليونية لها ولما سبق
 باسم حساب الزبريا اعتبار هذه المقابلة عدد المكتوب لها
 ويعتبر هذا التفاضل في المعيات هذه كلها اعتبارات
 اصطلاحية معظم فوايدها انما هو ما ذكرنا لكن قوماً من
 المتصورقبناء على ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقه
 على مراتب العوالم وانما مرآة لحقائق الاشياء حق لوق
 احد للاطلاع على جميع خواصها واعمالها انكشف على اليد

في هذا الباب من كتاب
 في معرفة
 في معرفة

في معرفة

المعجرات حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا
 ان لائنثا لما نقل عن بعض المفاتيح من هذا الباب مثل استنباط
 من قوله تعالى اذ لزلت الارض زلزالها وقع زلزلة عظيمة
 في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك اصلاً في نفس الامر
 فصرخوا اعمارهم في تلك الحيلالات فاجروا انواع الحسابات
 في اسماء الله تعالى بار في سائر الاسماء والافاظ وادعوا
 ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالبات
 فاختاروا طرقاً في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب
 ووضعوا قواعد تربية من التفسير الصغير والكبير والكسرة
 تقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري والهوائي والمائي
 والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبتت آخر منها
 وغير ذلك مما لا طائل تحتهم ادعوا لمن يسلط به الى اسماء
 امثال تلك الامور طعناً في الاحتمال الى كسب المراتب ان
 لا مثلاً للالواح المقسومة بالمراتب الموضوعة فيها هذه
 الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثاراً عربية واحكاماً

يرتب بعضها على اصل بعضها فيها وبعضها على غيرها في ملكية
 مخصوصة وبعضها على تعيينها بطبعا او تعليقا على متعلق
 مرجعية في جميعها الساعات المرافقة لخصوص المطالب باعتبار
 اوضاع البروج والكواكب واشتواياها لتكرار كل من هذه
 الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدة المحققين
 به المستنبط من تلك الاصول خصوصاً مع رعاية امور اخرى
 موافقة لمصالح الاسم المذكر المذكور في عدة عظيمة
 جليلة وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا اليك الدعاء
 باطيل جليطة اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جملة العقلاء
 منها ادعائهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين
 بحسب اسمها وطرح عدة محض من كل منهما مرة او مرتين
 حتى بقي عدة اقلام من ثم النظرة جرد الاختراع والذكر
 بان ايا منها هو الغالب وعقلوا او تعاقبوا عن ان هذا
 الحكم بهذا الحساب متكرر له وامر غالية خصوصاً احد المسلمين
 الاخر في جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع انسابها

بالنظر

بالتجربة بل بالضرورة واجب من جميع ما ذكرنا جراً بعض من
 هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعوى تاويل الحقنة
 وترويعا له وحلبا القلوب قورا الى بعض الأئمة من أهل البيت
 عليهم السلام مع انه ليس في كتب خواص شعيتهم ومشايع طريقتهم
 الذين شأنهم تتبع اخبارهم واقفاء آثارهم شئ من ذلك
 نسأل الله توفيق الهداية ونفوذ برهانه لاني الغاية

الابتداع

وكذا الابتداع والاختراع بل الفطر والاختراع والابتداء
 ايضاً عبارة عن احداث الفاعل المرامي من في افعال المصالح
 امر اغريباً في الخارج بلا مدخل للفعل فيه فيقتصر في الخلق
 الزمان على ما هو من مخرجات المليون فيما سوى الله تعالى
 ولا يمكن تعلقه بتقديم فضل من اخضاعه كما جرى عليه
 اصطلاح الفلاسفة على ما نفهم من قول ابن سينا في التلخيص
 الخامس من الاشارات وصرح به المحقق الطوسي في شرحه
 فيه ايضاً رعاية المصلحة ولا يكون محض الاشتغال عليها كما افترق

في بعض النسخ
 في بعض النسخ

جمهور الفلاسفة ويعبرون به أيضا الغريبة بان لا يكون على
 ما كان قبل فلا يقال مثلا لدون معينة متأخرة عن بعض
 دورات الفلك انها مبينة وقصر عليها الاستحسان المتأخرة
 في الوجود عما يتحقق به النوع أولا إلا ان يكون لبعضها ^{لمعينة}
 خصوصية غريبة كإنسان ذي أسنين مثلا في النوع الانساني
 ويعبرون به ايضا استقلال الفاعل بعلمه من خلية فعل الغير فيه
 فلا يقال على الحقيقة لصفة غريبة متأخرة من مؤلفه من مؤلفه
 لغيره فانها مبينة متأخرة فيحصل لهذا الاعتبار تعا ولا
 في عدم تقدم مخلوق على اصلا ولا علم تقدم مادة للحق
 المبلغ في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة
 لم تكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعماله وما يرى
 من كون المخلوق لا من شيء خصوصاً مع عدم سبق وجوده
 اصلا الحق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليس
 غاية ما يلزم منه الا التذكير على التحقيق وقد اعتبر ابن
 في هذه كونه لا من شيء ولا بواسطة شيء فقال في رساله الخلد

كونه لا من شيء ولا بواسطة شيء

الابداع

الابداع اسم مشترك لطهينيين احدهما ان ييسر الشيء لا من شيء
 ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون الشيء ^{مطلق}
 عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد
 الذي في ذاته اعتقادا تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول يقتصر
 لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله بالمعنى الثاني
 نادر بل متروك ولذلك لم يتعرض لتقديمه وبالجملة اخذ في كلام
 المفهومين عدم قوتها شيء آخر وكلام قدماء الفلاسفة في هذا
 هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما يناهضها مثل الشهرستاني
 وكتاب الملوك والخلق عن ثالث المثلث وهو اول من تعلقف
 بالمطية قوله ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول ^{مجردة}
 هو تبه وانما قدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه
 فضلا عن هويته الا من خوافا عيله وابداه وتكونية ^{شأن}
 قلنا لا تدرك له اسما من مخدراته بل من مخدراتنا وان
 الذي لا مودة له هو انه المبدع ولا شيء مبدع فابعد ^{البدع}
 ولا صورة له عن في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط

في كلامهم انما هو فقط

اذا كان هو فقط فلا يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو ^{صورة}
 او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوجهة الخاصة
 تتألف من هذين الوجهين والابداع هو تأليس ما ليس بآي ^{واذا}
 كان هو مؤيلا لايسات فالأشياء لايسات ^{اشي} متقادم
 فان ظاهر بعض هذه العبارة وان كان يوم الاعتبار المذكور
 وكذا نقل عنه ايف في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو ^{الماء}
 ومنه ابداع الجوهر كلها من السماء والارض وما بينهما ^{فان}
 ابداع في الماء والجوهر المخلوق من ايف ولا يتصور ذلك
 بما كان لامن مادة سابقة فيكون المراد بقوله لامن شئ
 متقادم لامن مثال سابق اخذ على تعريته قوله فابعد
 الذي ابداع ولا صورة له عنده او يكون المراد بهذا ^{القدم} ابداع
 الكامل منه هو التأليس الاول الذي تحصيلت حقيقة
 التأليس وما يدعى هو بما لا يتم عليهم رعاية الاعتبار ^{المذكور}
 ما نقل عن زيقون الاكبر من قوله ان المبدع الاول كان
 في علم صورة ابداع كل جوهر وصورة دور كل جوهر فان علمه

غير

غير مبتداء والصورة التي فيه من هذا ابداع غير مبتداء ^{اشي}
 فان اضافة ابداع الى كل جوهر مشعرة بعلم انحصار المبدع
 المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذيقرطيس انه كان يقول
 في المبدع الاول انه ليس هو الغرض فقط ولا العقل فقط
 الاخلط الاربعة وهي الاسطوانات اوائل الموجودات كلها
 ومنها ابتعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ^{في} ثم ان
 على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعلم اعتبار الامور
 الاخيرة في معنى ابداع وما يشاهد اطلاق الكتاب
 والشر واستقالات الفسوف والمحدثين والمكلمين ^{في} يظهر
 لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكننا نذكر هنا بعضا منها على
 سبيل الامتوخ ففها ^{سورة} قوله تعالى في سورة البقرة
 الانعام ايف ببيع السموات والارض ذكر المخرج ^{عن}
 في جملة احتمالات تفسيره ان البائع هنا فعيل بمعنى ^{الله}
 فالمراد مبدع السموات والارض وقدره الطبري ^ل
 في جوامع الجامع في تفسير ما في سورة الانعام هذا الاحتمال

والله اعلم بالصواب الذي افادنا في هذه المسئلة
 والحمد لله رب العالمين

على احتمالين آخرين احدهما ان يكون منه مشتبه مضاعف الى
 فاعلها اي يدع حمولة وارضة وثانيهما ان يكون منه مشتبه
 اي ولكن فاعلها هو الله تعالى اي يدع في السموات والارض
 كقولهم فلان ثبت الغدراى ثابت فيه والمعنى هو عدم
 والمثل فيما ذكر الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في
 البديع المعداد في جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين
 التي ورد فيها انها من احصاها دخل الجنة انه معنى بديع
 ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وان فعله يعنى
 كقولهم جعل عذابا لهم والمعنى مؤله وقول العرب ضرب جميع
 بمعنى موجد وقولهم شعرائهم في شعره الداعي التسع بمعنى
 المسمع وهم واهل القديايه وافقوا الطوائف في معنى البديع
 واخواته يعنى الفاعل من باب الافعال وان كان خلافها
 هو القياس من اشتقاق الفعل من المجرى لا الزيدية فان
 القياس وموافقة من الاصطلاحات ولا يجوز في المعنى الا
 بالاستعمال على ان احدهما على اليه في كتاب المستحق لفظا

هذا هو المعنى
 في قوله تعالى
 يدع في السموات والارض
 يدع في السموات والارض
 يدع في السموات والارض

القرآن

القرآن ذكر انه موافق للقياس اي وان اشتقاقه ليس من يدع
 بل من يدع بمعناه وان كان اقل استقلا لانه فيكون بمعنى الفاعل
 منه على ما هو القياس في تدريسهم وغيرها ولا يخفى انه على ذلك
 يمكن هنا احتمال آخر هو رابع الاحتمالات المذكورة هو ان يكون
 البديع في الآية فعلا بمعنى المفعول فاضافة الى السموات والارض
 تفيد انها مبدعة هذه الآية على هذا الاعتقاد والاحتمال الاول
 الذي تلقاه الفحول بالقبول تدل على تعلق الابداع بالسموات
 والارض والحادثات عند جميع الملائكة مع انها مخلوقة من الماء
 متأخرة عنه الوجود على ما هو المقر بين اهل الاديان واعتقد
 ببعض الملطئين من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكره
 الرازي في الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة في تعيين اول
 المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماتحرك
 فاجت حركته سخونة فصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
 زيد وارتفع منه دخان فتكون الارضون من ذلك الزيد
 والسموات من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول الاول

جمع آخريه منهم فأتى أصل هذا الذهب مأخوذاً مما هو مذكور
 في السفر الأول من التوراة ترجمته أن مبدأ الخلق هو خلق
 قشور النمل اليه فلبت اجزأه فصارت ماء ثم تار من الماء
 بخار مثل البخار فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال فكان
 ان يميل اليه من لئمنهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشكر
 بعد تجميعه اولاً من قول ثالث للملطي بان المبدع الاول هو الماء
 ثم تأويل ثانياً على وجه لا يخالف قول الفلاسفة المشايخين
 القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها في الوجود ثم ذكره ثالثاً
 ما في التوراة بتقريب قال بعد تجميع ذلك وكان ثالث الملطي
 انما تلقى مذهب من هذه المشكوك التوراة انتهى وفي القرائن
 الكريم ايضاً اشارات اليه ولعلها روايات اهل البيت
 منها ما روى الصدوق في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد
 السلام بن صالح الهروي قال سألت المأمون علي بن موسى الرضا
 عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والأرض في
 ستة ايام وكان عرشه على الماء ليسلوك انكم احسن عملاً قال

انما تار من الماء

ان

ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملايك قبل
 السموات والأرض الحديث وروى الكوفي رحمه الله ايضاً عن
 هذا المعنى ويظهر ايضاً مما فصله امير المؤمنين عليه السلام في خطبة
 مذكورة في أوائل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات
 الأرض قال فيها ثم انشأ سبحانه فوق الاجزاء وشق الأرض
 وسكانك الهواء فاحار فيها ماء متلاً طياً تيان متراً
 رضاء حمل على متن الريح العاصفة والريح العاصفة فامها
 برده وسلطها على شدة وقرنها الى حد الهواء من تحتها
 فتبقى الماء من فوقها ودفق ثم انشأ سبحانه ريحاً اعتق
 مهبها وادام مهبها واعصف مهبها وابعدها من تحتها فامها
 بتصفيق الماء الرخا وإثارة موج البحار ففشت من تحتها
 وعصفت بعصفها بالقضاء ثم اولى على آخره وساجع على
 مائه حتى عتب عبا به ورحم بالذي كانه فرفع في هوا
 وجو من فوق فسوى من سبع سموات جعل سفلاً هن موجاً
 مكفوفاً وعليها هن سقفاً محفوفاً وسكناً فرفعاً بغير عيب

اعظم

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, written in a cursive style.

بأعجب من انشاءها واختراعها وكيف ولواجمع جميع حيوانها
من طيرها وجمادها وما كان من عراهمها وسائر ما واصلت
نساخها واجناسها ومبطلها اعمها واكيا سها على احدث فجو
ما قدرت على احدثها ولا عرفت كيف التيسيل الى ايجادها ^{التي} و
عقولها في علم ذلك وقاوت وعجزت قواها وتناهت حوت
خاصة تصير عارفة بانها مقبولة مقررة بالعجز عن انشاءها
منعنة بالضعف عن انشاءها **ومنه** اماروى الصدوق **الله**
في الباب الاول من كتاب التوحيد **عليه السلام** من قوله ابتدع
على عيذ الله المستعمل لا اعتد احد على علي من مبعود كان قبله
الى قوله المثنى اصناف الاشياء بلا رؤية احتاج اليها ولا فرجة
غريزة اضمر عليها ولا تجرية افادها من مر حوادث الدهور ولا
شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور **ومنه** اماروا **الله**
عن ابن الحسن **عليه السلام** في آخر خطبة من قوله فكان ربنا يبدع
ابتدع ما ابتدا وابتدا ما ابتدع ولا يحق ان الاستيفان ^{البيان}
في هذه العبارة ما يلحق منه معنى البديع ايضا فيؤيد به كونه ^{بمعنى}

١٨
 قول عليه السلام كيف تشتمل على
 احداث من بعدك يا شيخ
 في الامور والافعال
 في الامور والافعال
 في الامور والافعال

المبدع فيما مر من قوله تعالى يدبر السموات والارض ^{فيها}
 ما روى الكليني رحمه الله في الكافي والصدوق رحمه الله في التوحيد
 عن الرضا عليه السلام من قوله الحق لله فاطر الاشياء ^{اشياء} و
 مبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ^{ولا}
 لعلته فلا يصح الابتداء ولا يتحقق ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع
 وكذا ظاهر قوله فلا يصح الابتداء يعطى ان المراد ^{بقول}
لا من شيء وبقوله ولا لعلته ^{بقول} فيكون فعله باخذاء ^{بقول}
 من معبود كان قبله وشريك كان احاده مطابقا لما مر
 من كلام امير المؤمنين عليه السلام عليه السلام فيكون في قوله
يقال مثل لا اتخذ من احد ولا مستعينا بشريك ^{فيلو}
 اصل المقصود في الفقرتين الاشارة الى ان الابتداء وكذا
ما به بناء انما يتحقق بالقرابة واستقلال الفاعل كما مر ولو
 حال لا من شيء هنا على ما يجب ان يحل عليه فيما وقع من قولهم
 عليه السلام في جواب سؤال بعض الزنادقة هل خلق الله شيء من
 شيء او من لا شيء باختياره شق ثالث هو لا من شيء ليكون

المراد

المراد بالشيء مادة سابقة لكان بطلان الاختراع لا يتحقق
 عليه لما عرفت من ان خلق السموات والارض من مادة لما
 مثلا لا ينافي في كونهما مبتدعين محترعين الا ان يخص تلك
 المادة بالقدمة الغير المستندة الى فاعل اصلا او بالمستندة الى
 فاعل آخر وان يراد بالاشياء مجموع مخلوقات او مباديها
 المستندة في خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينا في
 الاختراع ثم يلزم في تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ان كانا مثال
 هذه التكلمات فظهر ان المقصود في هاتين الفقرتين ^{بالمقصود}
 من امثال قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبة المروية عنه
 الكافي وكل صانع شيء من شيء صانع والله لا من شيء صانع فانه
 المناسب ان يحل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون
 المعنى ان كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئا
 الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ^{بجمله} كلا
 من المقصودين ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلام لا من
 شيء كان ولا من شيء خلق ما كان ^{بالله} كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله

في كلام في شرح بعض فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها
 من الاشارات اللطيفة وقد استوفى الاستاذ دام ظلته في شرح
 حق المقام بما الامر به عليه في تحقيق المرام ثم انظر ذلك مما ذكرنا
 وقصدا ان للفلاسفة معنا في الابعاد المتعلقة بتعريف الابدع
 موضع وفاق هو انه من الصفات المحصورة لثقا باعتبار ما
 فيه اتفاقا من الاستقلال المحصور شيئا ذجلا شاذ وانما القولا
 بيننا وبينهم في هذا المقام في مورادهم انهم لا يعتقدون
 لا يتعلق الابداع بالقيم الزمانية يجب ان يعتد به في جملة صفاته
 الكاليتية الشائبة لارادنا الاعتقاد ان لا يقدم سوى
 وان المبدعات كلها حادثات واما احداث الحوادث ليس كمالا
 ذاتيا بل هي محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها
 المعينة يجب عندنا ان لا يصف بالابداع الا عند احداث ما
 يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بينه
 وبين المبدع ان المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع
 ليس بوجوده في نفسه بل انما هو موجود بالربط غير متحقق اليه

هذا هو الابداع الذي هو
 في قوله تعالى
 واما قوله تعالى
 واما قوله تعالى

وتمت

اصدر

مرتبة وجوده متعلقة بكون تقدم مستلزم لتقديم المتناهيين على
 الآخر وانما يجوز ان يصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون
 محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تزيدها
 نظاما كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في نفسها فان الاتفاق
 بها لا يخلو الصفات الموجودة كذلك لا يلبق بجباية ثقا
 اهل الحق واما الموجودات الربطية فلا مانع من ان تصاف
 بها سواء كانت قديرة كالعلم والقدرة وسائر صفات الذات او
 كالحلق والتكوين وسائر صفات الافعال كما سيجي توضيحه في
 المحل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى واهل بيما رواه
 الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في حديث طويل فيه ذكر مجلس
 الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات وما اجابوا
 به عن مسائلهم اشار الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني
 عن الابداع خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلام بل خلق ساكن
 لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لان شئ محدث والله الذي
 احلته فصار خلقا لرواها والله تعالى وحده لا ثالث عندها

هذا هو الابداع الذي هو
 في قوله تعالى
 واما قوله تعالى
 واما قوله تعالى

ولأننا نشعر بها فإنا خلق الله عز وجل لم نعد أن يكون خلقه وقد
 يكون المثلثا كذا ومثلها ومثلها ومثلها ومثلها ومثلها
 وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى الحديث فغيره على السلام
 الساكن عما عبرنا عنه بأصلاخ زماننا بالموجوه التي لم نأشأ
 عليه لم يقوله لا يدرك بالكون إلى أنه باعتبار عدم وجوده
 في نفسه لا يمكن أن يدرك وإن كان ما يتعلق به من المحسوسات
 ويقوله وإنما صار خلقا لا نشئ محدث إلى أنه لا يمكن أن يكون
 عند رأسه لأن شئ حادث في الخارج بعد أن لم يكن فلا خروج
 كتم العدم ودخوله في شئ من أعاء الوجوه ويقوله والله الذي
 أحدثه أنه إلى رفع توهم أنه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز أن
 يستند إليه تعالى لأن حيث يجب أن يتعلق به إبداع آخر وهذا
 إلى غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على
 سابقة فلا يجعل الإبداع محققا لأمور الغير المتناهية وهو محال
 فلذا الموقوف عليه فائتبه على السلم أولاً استنادا إلى يقين
 أن الحادث بتبعيته حادث آخر في مرتبة من محدث لا يتوقف

أن يكون

أن يكون مستندا إلى غيره ثم أيده ثانياً بنفي ثالث بينهما صالح
 لأن يستند إليه كماله المفروض ثم أكد ثالثاً بنفي ثالث صالح
 لذلك مطلقاً بناء على أن الكلام في مطلق الإبداع ومن
 الإبداع الأول الذي لا يتصور تقديم شئ عليه سوى الله تعالى
 فإشراؤه إياه إليه كذلك لعدم الفرق اتفاقاً ثم ونقراً
 بدفع توهم بعيد هو أن يكون مستندا إليه ولا يكون مخلوقاً
 بالاشارة إلى أنه الاستناد وكل ما يعتبر به عن هذا المعنى
 إلى معنى الخلق ولا يمكن أن يكون خلقه فتجاو عن كون مخلوقاً
 لعدم أحدهما سادفع شبهة لزم التسلسل بالفرق بين
 الموجودات وتفاوت مراتبها في المقضيات وعدم جواز قيا
 بعضها على بعض في جميع الحالات ليس عليه الصدق بجواز
 يكون حكم الموجودات الربطية عملاً لحكم الموجودات
 فلا يلزم من ثبوت إبداع لها ثبوت الربطية أيضاً كما اشهر
 أن الإرادة ليست لها إرادة أخرى فلا يلزم التسلسل
 أن يحمل على الاشارة إلى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق

المذكور ما روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله
 المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية واما القلبية التي
 من هذا الحديث المشية بالمشية الى ما يتعلق به وصرح بها في
 قولهم عليهم السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء
 بالمشية مع ان الظاهر ان ثبوتها في الحقيقة كما عرفت في الابداع
 انما هو في مرتبة وجودها متعلق بربلا تعلقه اصلها فيكون جعلها
 على غير من الوقوع فانها باعتبار قيامها بذاتها الفاعل وعدم
 كونها موصولة اذ خارجا مباينا له كما هو شأن ما يتعلق به
 لها شبه تقدم رتبتي على صلح لكونه علاقة صحيحة لهذا الابداع
 على انه للشيء والارادة في امثال هذه الاحاديث محمولة
 ايضا من اسبابها في الفضايل السبع لا يجهل ذكره على
 هذا المقام فاطل في مظانهم افا دسائسا ضابطه وعلا
 لمع خلقه تعالى تيمنا المقصود تأكيد المعنى بان كل ما
 خلقه الله قبله موصوف بالابدال من ان يكون مخلوقا له
 لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى هذا القدر

من

في شرح الكافي
 في بيان ما يتعلق به
 في بيان ما يتعلق به

من شريف الكلام على قائله شريف الصلوة والسلام كيف يشهد
 على جميع ما يحتاج اليه في تحقيق المقام وتبين المرام مع ان
 يمكن ان يستفيد منه فضلا القاص ليس الا كغيره من العلم
 ومنها ان الفلاسفة لما جوزوا قدم حية نوعية ان جنسية
 تتعاقب اشخاصها وانواعها المعادة الى غير النهاية بل هي من
 تعلق الابداع المحقق على رايهم بالقديم بجهة بدون ان يتعلق
 بشخص منها مع ان المية المعروفة عن الشخص لا يقصور لها الى
 فان تمسك بعضهم للشخص عن هذا الالتزام بان يقول ان الابداع
 عندنا على ما في تحديد ابن سينا هو ما يكون بلا توطئة شي
 وقولنا بالمهيات المحفوظة المذكورة انما هو في العناصر وما
 من الماديات المجردة بتوسط غيرها فلا يلزمنا تعلق الابداع
 احبب بان هذا غير حاسم لان الكلام في الابداع من حيث هو
 مع قطع النظر عما يجب عندهم ان يخص الابداع في الواقع
 مخصوص كوحدة من جميع الجهات وايضا لو ابدل لفظ الابداع
 بما يجوز عندهم فلفظه بتلك المية كالحق والحق وما اشبهها

العلة فغايتها ما يتصور وقوع الزمان ان يقولوا ان تلك المنة
 لا يمكن ان تعرف في زمان عن شخص ما واستقامتها الوجه
 المبادى لا تحصى بوقت دون وقت بالاستمرارية واما فكل من تلك
 الاشخاص المتعاقبة مستند في وقت حدوثه الى جاعلة متعلقة بالعمل
 اولاً وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة ويتأق في قدم المنة من
 جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يبرز تعلقها بالمنة
 المعرقة في زمان اصلاً فيجمع البحث معهم حينئذ الى صحة هذا
 وعدمها والتكامل في محله ان شاء الله تعالى ومنهم من انهم لا يقيم
 عنه تعالى العلم بالجزئيات من حيث هو لا يتم لهم شرائط حقيقة
 الابداع منه نظام من جهة امتناع وجود الكلى الا في ضمن وجود
 حقيقى وامتناع ايجاد جزئى كذلك منه تعالى بدون تميزنا
 على تبيينه برعاية المصلحة ويتحصل به حجان ايجادها على
 امثال من جزئيات الكلى المذكور ولا ينفع لهم ههنا توجيهم
 تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا يخلو في الخارج الا
 وان كان بعنوان علم كلياً بها فان انطباق المعلوم على ما

في علمه تعالى بالجزئيات من حيث هو لا يتم لهم شرائط حقيقة

في الخارج على وجه الاختصار لا يكتفى في غيره عن سائر مشكلات
 الذهنية اية كما هو المعبر به في تصحيح احتياجه على غيره من
 متماثلاته مثلاً اذا علم ان المصلحة في ايجاد انسان فيجب
 تسليم صحة الى غيره ذلك من الخصائص الكلية كان غاية ما
 الباب ان لا يفتى عما اوجبه شئ من تلك المعاني ولكن يجب
 ان يكون فيه شئ آخر اية غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيها علمه
 لكان غير متجاوزاً عن حد الكلية لغيره وان انضمام الكليات
 بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا يفيد التعيين
 والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالتخصيص المحمود
 الخارج مع استماله على تلك المعاني لا بد وان يستمر على
 مما لا يعلم اية حتى يصير جزئياً قابلاً للوجود الخارجى فيلزم
 ابداع امور مجهولة ومع ذلك ترجح تلك الامور اية على
 آخر مثلاً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً **ان**
 انهم لم يقر لهم بايجاب المبدأ تعالى شأنه لا يتيسر لهم نسب الا
 ونظامه اليه تبا حقيقة بل انما تتحقق لهم على غير من الشئ

من انشأ من حقيقة الامور دون كمالها

فان الاستناد الى العجيب يجمع عند التحقيق الى معنى اللزوم
 وعدم الاشكال كالحركة من النار والاضاءة من الشمس
 كل ما يكون لازما لا يتصور انفكاكه عن سببه على تقدير تسليم
 جواز ان يكون للزوم فاعلا لا يتصور للزوم رعاية حكمة
 ومصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظامه
 ومنهم **منهم** لا يستنابعهم من المقدساتين القريتين فيهم
 الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر
 الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الواحد واشترطهم في
 ذلك الواحد مورا يخبر بها في جوهر مجرد هو اكل المكنتات او
 المعجرات اليه تعالى بهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات
 من حد اسكان تعلق الابداع بها وان يتفوا اجواز تكرار الابداع
 وتكرار المبدعات وان يخصوا الابداع تعالى بالحق الاول الذي
 بالعقل الاول كما ينهم ايضا من اخذ ابن سينا في عدم
 في تحديد الابداع ويشبه مقالهم هذه مقالة الوجود الحكيم
 في قوله تعالى يا الله معلومة علت ايديهم ولعنوا بما قالوا فاقول

سبحان من لا يحد
 في الوجود

انفسهم

انفسهم في تلك المملكة استظهارا لحديات مشيورة عنهم
 علمها المولد عليها المبدول في تصحيحها هذا التصحيح
 فانها معروفة ربا اعتبرت منها بصائر الناظرين وهو ما
 كتبه رئيسهم اليه بنديار لما طلب منه البرهان على هذا المطلق
 بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لغيره كان وب من لا كان
 مقصدا لا ولما ليس لان ب ليس فيلزم اجتماع التفسيرين
 اعترض عليه الفخر الرازي بان تقيض صدور اهو لا صدور
 لا صدور لا اعني صدور ب ثم قال والعجب من افني عمر في
 تعلم الالة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى ما هو المطلب
 امر من استقالها حتى وقع في غلط يفصل من الضميمة
 عند الذوات بان صدور لا ليس صدور اهو لا صدور اهو
 تقيض لصدور ا ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس تشييع الاما
 على الشيخ وروى هذا الجواب ما لم ير لجان الشيرازي بان
 صدور ا هو رفع صدور لا لا صدور ا مطلقا ولو كان كذلك
 لزم كون جميع المفهومات المتقائمة متناقضة فيلزم كون السواد

هناك اعتبار خاص بنسبة العلولانية على السواء كالضمانية
 والعلوية المطلقة بالنسبة الى المكنتات ولو سلمنا ذلك فالحكم
 بان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور
 موجود معي من كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا او
 كونه مبدءا لما يتوقف عليه الى غير ذلك من الاعتبارات الآتية
 والتسليمية والاضافية وما يمكن ان يتوهم هناك من عدم جواز
 مدخلية الاحكام في الوجود مدفوع بان العلوم بالبداهة انما
 هو ان الفاعل للموجب للشي لا بد وان يكون موجودا حتى
 يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجود الشيء يجب ان يكون
 موجودا فان العقل لا يتفكر عن تجويز توقف تأثير العاثر
 على امر حتى يتدبر هذا مع انه اصل عوام شيعت هذه التفسير
 من هاتين المقدستين وحكمهم باستظهارها باحصاء الصا
 عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة العقل الاول والاحصاء
 المبدع فيه واخرهم التحويلات والارض وما بينهما مما لا يحيط
 المحلوقات وغرائب المحلقات من كونها سبعة لا تقاومها

سبحان من لا يحد
 في الوجود

فيما

فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة عليهم السلام
 والتسليمات ومجاهرتهم في مخالفة ما تطابق عليه الاثمن
 اهل الملل والديانات ساقط باطل بحضرة عايدهم
 المسطورة في صف عظمائهم المشا والهم بدون احتياج الى
 اثبات شئ مما انكروه فانهم اثبتوا القائل صفات هي عين
 ذاتهم عندهم بمعنى ان محض انذاريت عليه ما يرتب على الذات
 والوجود في غيرهم فهو عايدهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج في
 انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة يتوهم به بل المفهوم
 منكشفة لقالي لاجل ان قد اتفقنا بهذا الاعتبار حقيقة العلم
 كذا الحال في سائر صفاته ووجهه اذا تحقق الى نفى الصفات
 مع حصول نتائجها وانها افضل ذلك ليدخل اتروا واحد من
 جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه متعده فضلا عن وجوب
 انصاف الصادرة والاباليساطة والتجرد وغيرها التي
 لا يحسن فيها يسمى بذات العقل الاول ولا سيما على رأي رئيسهم
 في الاسارات في علمها بغير ان اتفقنا بحدود الاشياء

هذا هو المصدر الثاني
منه في قوله تعالى
فمنهم من

واحدة فثنتين لانه امره هو الامور اذ يتبع انصاف الخلق بهما
ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس التنقيح ثم اراد بعض المتخصصين
المتأخرين بعد اللطفا والحق تعقيب كلام الرئيس وتحليله عن
تلك الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فيه الامام ان
لا يقتضيه لحدوثه بل عليه ما اوردناه بل هو ما اذكره بعد
مقدمة بلية حيث ان مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا يمكن
ان يكون مصدر الغير فتقول الواحد الحقيقي لما لم تكن له
مقدمة فاذا صار مصدا لا مثالا له من حيث انه مصدر لا
لا يمكن ان يكون مصدا لما ليس اعني بفتد كونه مصدا لا
لو كان مصدا لب كان غير مصدا لما لم يمتدنا فيلزم اجتماع
القيضين والحاصل ان اجتماع القيضين الذي الزم الشيخ ليس
هو كون الواحد الحقيقي مصدا لا او مصدا لما ليس بل هو الذي
يلزم من كونه مصدا لا او لما ليس اعني كونه مصدا لا او غير
مصدر لا فان كونه مصدا لما ليس في حكم كونه غير مصدا لا
لما يتينا فان قلت المقدمة المبرزة عين المتنازع فيه لان حاصل

ان مصدا الشيء لا يكون مصدا الغير قلت فرقت بين قولنا
مصدر الشيء ليس مصدا الغير وبين قولنا مصدا الشيء من حيث
مصدره ليس مصدا الغير فان الثاني لا يستلزم على الحقيقة لا
لترتفع العقول في البرزخية اصلها في الاول انتهى ولا يخفى
هذا الثاني ويامع اشتراط العمل تلك الكيفيات من قبيل صدق
يفتح ما هو اعظم منها فان يسمي عليه حينئذ ما لم يكن له سبيل اليه
كان يقال انكم ان اردتم بالحقيقة هنا امر من جهة الخارج
المفروض ان لا موجود هنا الا ذات الواحد المذكور في جملة
المقدمة التي ادعيت بدهتها الى ان المصدر الشيء بذاته لا يمكن
ان يكون مصدا الغير به وظاهر انه في مرتبة المدعي فكيف يكون له
وايه يرجع الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن له حقيقتات متعلقة
ما الاطراف فتمت كما لا يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتبار
او ما يتحقق بها فيرجع حاصل المقدمة الى ان الفات باعتبارها
لا يمكن ان يكون مصدا الشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعي
ولكن يمكن منه بعد منع بدهتها فيه والصدان لم لا يجوز ان

ذات تعالى وحضور مع اعتبار السكوب والاضافات الا
 بجنا باريه التي لا يقدرون على فهمها بل هي كافية كما في
 جواز صدور الكثرة عن تعالى عما يقوله الظالمون على كبر
 فانقطع اصلهم بمسحاتهم وظهور قبحهم واتهم والله يحق الحق
 وسبحي لا كثر هذه المباحث فوضع تسقيح لا يتجاسر ان يشا
الاجتهاد
 عبارة في اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن بالاحكام
 الشرعية بتبعية مظانها وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع
 الاحكام لتحصيل الظن بها ومعرفة العلامة في التمهيد
 لابن الحاجب في المحقق باستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
 بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع في طلب المظن في
 الاحكام الشرعية بحيث يتقوى التوهم عن بسبب التقصير ^{الاستاذ}
 دام ظله في حواشي العدة بتحصيل القوي على استنباط حكم
 الواقعي من مظان الظن بربيد وسوء التحصيل والمراد
 ذكر هذه الحوادث تبين ان المعتمد في اصل النازل منزلة

كثر ما في هذه المباحث
 من غرر في التفسير

فصل

فصل هو الظن حتى ان من لم يأخذ لفظ الظن في تعريفه
 ما يجري مجراؤه من الاستنباط او الترجيح او نحوها قد ادى
 من المتأخرين ما ملأ الحقبة الاجتهاد عارفا بشاؤ
 اتباع الظنون ان المجتهد لا يلزم ان يتبع الظن حيث
 هو بل لا يلزم حيث موافقة لشي من الادلة على الحكم كطاهر
 الكتاب او الاخبار السالمة عن المعارض من المقدس
 الاجتهاد واجتهاد اولاشاحة قال السيد المرتضى رحمه الله
 في الذريعة وليس يتبع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا
 اطلق محولا بالعرف على من هو بالظنون والامارات في
 اشبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة
 والعلوم انتهى فالعدة هنا تحقيق انه يجوز هذا القول
 ام لا فان اهل الاسلام اختلفوا من قديم الايام في
 فرقة منهم جوزون كانهم يعتقدون ان لا منفر لهم في التقيد
 الاستعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة
 ايقنوا بان التكليف انما وقع بتحصيل العلم للملوك والاجتهاد

هذا العلم قد ثبت في
الكتاب من غير شك

عن اتباع الظن وناس ان يعبر عنهم باهل العلم ان لكل
الفرقتين اختلافاً تجريئياً فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل
هذا الظن والعلـم فتنبه في تتبع هذا النزاع والاعتماد على
الاجاز والاحمال الى ان يخرج الكلام الى بيان التفاصيل
للقام فقوله **انا اهل البيت** فنبهوا لهم مستحسناً
فان تمكنوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعلقة
بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند هذه المعنى
عقلاً فخرجوا ان المتقنة انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام
في الواقع واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء وافق
الواقع او لا فغير متعذر وهو المكلف به ولا يحتاج الى
الظن بالحكم الواقعي وان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل
بالحكم بعد التسليم وعدم حصول العلم مظنة للمخالفة لا
ودفع المسئلة المظنفة واجب عقلاً فخرجوا انما اذ علمنا
طريق العمل وعلمنا على طبقه يكون عدم الموازنة معلوماً
اتباع الظن حينئذ يكون سبباً للمخالفة باعتبار عدم المبالاة

معهم

مع قيام الحق لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن وان
اعتمدوا على الاجماع على جوانه او على رخص الاثر عن المخطئ
فيه فخرجوا انهم انهم مضى وعوى وان استدلوا بكثرة اهل
الاجتهاد او بما روي في ذلك من طريق العامة لقوله
النبى صلى الله عليه وآله وسلم العاص الحكم في بعض القضايا فان
وانت حاضراً فاعلم ان اصبحت فلك اجراء وان
فلك اجراء وان لم ومن طريق الخاصة كما ذكره محمد بن
في آخر ابواب السرائر من جملة ما اخذ من جامع الترمذي
صاحب الرضا عليه السلام روي عن ابي عبد الله عليه السلام
انما علمنا ان تلقى اليك الاصول وعليكم ان تفرعوا
وعن الرضا عليه السلام قال علمنا القاء الاصول اليكم عليكم
الفرع فخرجوا انهم انهم لا يعبون بالكثرة والاختار يمكن تأييدها
بتقريبها على الاجتهاد في محل الحكم وهو جائز كما
او على تفرع الجزئيات على القوانين الكلية المتلقاة
عليهم السلام لئلا يسمع انهم معارضة باجماع الطائفة المحقة

هذا العلم قد ثبت في
الكتاب من غير شك

المحقة على خلافها كايات وآيات والاحاديث الناهية
عن الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان مثال
هذه الدلائل في هذا المقام من قبيل المصادرات لان عادة
ما يحصل منها ليلت الا لظن بل من التناقضات اتفاقاً
اي لا يجوز ان يثبت اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل
بل ما عدا الاصول العقلية مطلقاً عند محققهم **وانما اهل البيت**
فستندهم في طريقهم طواهر الكتاب بل خصوصاً ومتواترة
الاخبار والآثار الدالة على وجوب طلب العلم الناهية عن
الاختلاف والتفرق في الدين الصريحة في مذمة اتباع الظن
وفي ما لا يفتي من الحق شيئاً واجماع الطائفة المحقة العلم
فيهم ارباب الصحة من اهل البيت عليهم السلام من زمان ظهورهم
الى وقت حدوث هذا الرأي في جماعة من هذه الطائفة فتبين
منهم عنه ومما ظنهم مع محققهم في ذلك بالآثار المتواترة
معنى عنهم عليهم السلام المعجبة للقطع بان طريقهم كانت في
الاجتهاد كما يقطع بالآثار الاخر ان طريقة ابي جعفر الثا

الاجتهاد

الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل
هذا الرأى المقبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على المجمع على
ما حصل من غير امانه كالاعتقاد المبني وكذا العلم المأمور
بطلبه لا يختص بالجزء لا يشمل الظن الرابع خصوصاً المتأخر
الجزء ولا سيما الحاصل من تتبع الدلائل المانعة للتحقق
يكون ان يرجع للتأخر في هذا المقام حقيقة الرأى
في طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة
امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسله فيجوز
طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق اصنافهم من اهل
العلم قلنا هذا اقبح ظاهراً فساداً فان من تتبع المقام
القولية والشرعية المضبوط عند محقق علماء العربية والاصول
وتأمل في وجوه المصادرات والمخاطبات العلمية ثم انصف
نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتساهلوا بغير
الآثار الى الآن فيما كان تراجم فيه لفظياً لا ظاهرياً فان
جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من جزئيات

الذين كما في جهة القبلة وقيم المسكنات واروش الجنائيات
قلنا ان اهل العلم يعرفون بين نفس الحكم ومحمد ويقولون
ان الاجتهاد في مجال الاحكام مخصص فيه اتفاقا وانما المنع
منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في
نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك
المجاها على حصول العلم بمجاز العلم بمقتضاها بلا خلاف فيقع
العلم على طبق العلم ايضا وان قسط الظن وما تقوم من اجزاء
نظيرة لك في الظن الحاصل بالاجتهاد واستبهرات ظنية لا
لاشفاق في عملية الحكم ونبي عليه الصلاة والسلام في التمهيد على
من العلوم مع كون مسائل اجتهادية مبنية على دعوى ^{المطعون}
بعد ذلك الجهد في الطلب معلوم جواز العلم به بما لا يلائم
التي عرفت حالها فندبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول
العلم بالاحكام والاستفتاء عن الطرق خصوصاً في زمن الغيبة
الكبرى وسد طرق مشاهد المعصوم والسماع منه وانحصار
مدارك الاحكام في هذه الارضان في امور يعلم انها لا يحصل

هذا هو الحق

لنا

لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلتنا جهدا
في التتبع والتفكر والتمسك تمام العلم قلنا امكان حصول العلم
بالاحكام في هذه الارضان من هذه المداخل كما هو مقتضى ^{العلم}
العلم مبنية على تمهيد مقدمته في ان العلم بالواقعية منها فيما
من ضروريات الدين والاجاوباً مجراها على ما لا مطع فيه بل
تحصيل علم يقع العلم في الكاليف على طبقه وان كان حكم الله
الواقعية على خلافه من لا اذا فرض ان معصوماً شافها بالامر
بفسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية ونحوها وعلمنا به
عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في
تلك المسئلة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل اليها
وجوب الاخذ به ^{فقط} وبغيره الاستاد دام ظلّه في حاشي القصة
بالحكم الواصلة على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومجاز
له فعلنا في صورة حملنا بالواقعي مع احتمال مطابقة الواصلة
له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولي فان قيل على هذا
فكلما تقاض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العلم

بالواصلة وهو شكلياً يكون محكماً بل يكون العكس اصح للامور
والاحتياط فنقول لسر هذا التقيين العلم بان بعض الاحكام
الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الادوار
لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بتقريب
امناء الذين المعصومين عن الخطأ والكذب الذين امرنا بان
مطلقاً فنقد صدور امرهم في حقتنا على خلاف ما نعرفه من
الحكم الواقعي علمنا انه في حقتنا تغير في ذلك الوقت فلا
حينئذ بعلمنا بان كان في حقتنا تغيير في ذلك الوقت ^{فقط}
في الواقع فتعين الاجتهاد عندنا والاخذ بهذا الواصلة فان قيل
اذا كان كذلك يلزم ان يتراءى بالخبر الجامع لشروط العمل
للعلم بالحكم الواصلة ظاهر القرآن المخالف للعلوم بالحكم الواصلة
مع ان رئيس الطائفة ترجم الله صريح في عدة الاصول العلمية
لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلاً عن تركه فيقول ^{العلم}
بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يتلزم
العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من غير السلام احتمالاً

خلاصة

خلافاً للعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بصورة كذلك في الاحكام
يكون محققاً باهله دون التقية واية العلم بالخبر الجامع للشروط
وان كان امرنا باننا واجباً لكنه ليس مطلقاً بل اذا لم يكن له
معارض قوي مع انه يمكن ان يقال لعلم العلم بهذا المعارض
عمدة الشرط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على
فلم يتحقق على هذا الفرض معارضته بين الواقعي والواصلة وقد
الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة وانفتح الفرق بين الواقعي
والواصلة وتبين ان العلم المطلوب لاهل المناط للعلم هو
العلم بالحكم الواصلة سواء كان مطابقاً للواقعي ام لا فان علمهم
مطابقين على ان المكلفين بعد النبي مأمورون بالتباعد ^{الكتاب}
وابتغاء عترة اهل البيت عليهم السلام لقوات وصية صلى الله عليه
والله بما يصفون انه اخلفها فيهم لك لا يضل من تسلك بها
قواتهم معصية حتى انه لا يكفر من المخالفين ايضا وان كان
بين رواياتنا اختلاف لفظي غير ذي اثر في المعنى فلماذا يكون
اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العلم بعد كتاب الله تعالى الى الاخذ

الموتية عن اهل البيت عليهم السلام وبعثوا لهم بهذا الاعتبار
 الاخبارية فاستقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم القهور
 الغير الخالف لما يدعي على العقل اذ الركن لم يعارض تعيين
 العلم بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر
 هو الحكم الواقعي او غير واذا وجد لم يعارض فان كان
 غير الكتاب والاخبار المعلوم عليها فلا يلتفت اليها واما
 ان كان من الكتاب ايضا ولم يكن الجمع بوجه لم يعرف القدر
 والشاخر في الترتيب والتوقف فيه والرجوع الى ظاهر
 الاخبار الماثورة المتداولة كما اذ الموجد الحكم في ظاهر الكتاب
 اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا
 معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر او ما في حكمه
 كاجماع الطائفة المحقة المتأصلة على وجهه مثل هذا الخبر
 او ما ولا وجه في الجميع ظاهر وان كان من آحاد الاخبار
 وان كان جامع الشروط وجوب العلم لولا هذا الظاهر فلا
 يعتبر لمعارضته كما مر وما ذكره الحق الاستبادي من انه لا

غيره من هذا

الاستبدا

الاستبدا من قوله كتاب الله بدون سوال اهل البيت عن تفسيرها
 فانها وردت في الاكثر على وجه التقية بالنسبة الى اذهاننا وان
 معنى وجوب التمسك بها في الحديث النبوي هو التمسك بكتاب الله
 لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا المصموم منهم فان كان
 انه لا يفيهم منه الحكم الواقعي وانما يشك في الاكثر معرفة ظهوره في
 الاصول فان ما يري في بعض الآيات ظاهرا بما تغير بانضمام
 اخرى منها فيكون الظاهر من آيتين غير الظاهر من كل منهما
 مستقرة فسلم وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات اليها
 فانه ساقط بالضرورة الدينية وبما لو لم يعنى عنهم عليهم السلام في
 ترجيح الخبرين المتعارضين من جهة كتاب الله والاخبار
 وافقه والطرح لما خالفه وبانه يستدل به على مطالبة التمسك
 الآيات مطلقا فكيف يجوز له في مطلبه دون غيره واما ما ثبت
 ان في القرآن ناسخا ومنسوخا وعامما وخاصا الى غير ذلك
 الدقائق الخافعة من ريع الرعية الاحاط بها في العلم منسوي
 ان معلوم القهور فيه قليل فيما ينفع به الرعية من الاحكام الشرعية

الحاج اليها للعلم بالادب واسطة ولكن بحمد الله ما يدل من محكمات
 الاصول النظرية سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيات القادرين
 بجميع الوسائط في العلم بجمع ما يحتاج اليه منافية بالضرورة اذ
 بما اكثر من ان يحسن هذا من خلاصة طريق اهل العلم بالنسبة الى
 الكتاب واما بالنسبة الى آثار اهل البيت المقرين بالكتاب في
 السبق الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فيفسلهم ان يعلموا
 ظاهرا بخبر متداول بين خواص الطائفة المحقة من شعيتهم
 في اصولهم مرتبة معتقدا تمحول بها بينهم من غير ظهور انهم
 لمحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والامور والقرائن
 والامارات الى ان لا يجهلهم الى آخر الزمان بان المكلفين في
 الغيبة مديونون بهذه الاور ويجوز لهم الاختيار بطور ما يراه
 فيما لم يكن على خلافه ليل قضي او معارض من الكتاب فان
 هذا فيما تفرقت بينهما مسلم واما في اخبار الاحاد فكيف ولما
 الاجلاء من الصالحين ربي الطائفة ورحمة الله في مواضع كثيرة
 من كتبها لا تجيب علما ولا علما وانما رصود العلم منها

هذا الخبر

جواز

جواز العلم بها مشهور من السيد الاجل المفضي قدس سره حق نقل
 عنه دعوى الاجماع من الشيعة على ان كان كالتقيا من غير فرق بين
 قلت خبر الاحاد في فهمهم على ما يفهم من تتبع كلامهم مستعملين
 احدها مقابل المأخوذ من الثقة المولوية لكثير منهم ويقال له
 الشاذ والناذر فيه وثانيها مقابل المأخوذ من الثقات المحققين
 في الاصول المولوية لجمع خواص الطائفة فيتمثل الاول مع ما
 وثالثها مقابل المخالفات العقلية الصدور عن المعصوم فيتمثل الاول
 مع ما يقابلها فيها المعتبرين رئيس الطائفة ونقل الاجماع الشيعة
 ان كان هو الاول لا غير يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة
 بان يجوز العلم بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المنهاج
 فاسقا بجوارحه وفي آخره قوله لنا على بطلان العلم القياسي
 وخبر الواحد الذي يتحقق المخالف بواحدة وما ذكره المحقق الخليلي
 المصدرة في جملة من وافقه هذه المسئلة في المعبر بقوله فما قبله
 الاصحاب وادلت القرآن على صحة علمه وما اعرض الاصحاب
 او شذ يوجب اطراحا شتى وما انفك السيد قدس سره عن غيره من

منه

المقدمين بالاحتياط من العار على ما هو المشهور من هوان الثاني لا
 يظهر منها في جواب المسائل الثبانية المتعلقة بأخبار الآحاد
 ان اكثر اخبارنا المرفوعة في كتبنا معلومة مقطوعة عما احتجنا امانا
 من طريق الاشاعة والاذاعة او بامانة وعولامة ذلك على
 وصدق روايتها فهي من جهة العلم متعينة للقطع وان وجدنا متعة
 في الكتب بسند محض من طريق الآحاد ونفيد القاميين ما ذكره
 العلامة الخوني في نهاية بحر العلوم بقوله اما الامامية فالأخبار
 منهم لم يوصلوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الآحاد المرفوعة
 عن الابرار عليهم السلام والاصوليين منهم كما في جعفر الطوسي وغيره
 على خبر الواحد ولم يكن سوى المرفوع واتباعه انتهى واما خبر الآحاد
 بالمعنى الثالث المقابل للمقارنة فلم يتحقق عن احدينا على الاطلاق
 وعدم تجوز العمل به رأسا بحججنا ان خبره متواتر لم يعتبره المتأخرين
 في اصول الدين لأنه من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها
 التروفاً لعل نقل المتقدمين من الاخباريين من احتجوا فيها
 ايضاً انه يمكن ان يكون مؤيداً للبحر العقلية فقلنا ان النفس فيها

هذا الخبر من جهة الاحتياط

او جذا

او مرشد غالباً لمن تأمل فيه الى عقدة من مبادي حجة عقلية
 لا تتم بدونها كما يرى في كثير من الروايات عنهم عليهم السلام في
 الاصول من حينئذ وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بصيرة
 المتأمل فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم
 العلم غير مضمرة في المقارنة اتفاقاً وظاهراً في الاخبار المحفوظة في
 اصول القدماء ان اطول عليها اخبار الآحاد فانما هي بالمعنى
 لا الاول الغير المعتمد عند الاكثر بل ولا الثاني الغير المعتمد عند
 قدس سره ايضاً فان تتبع سيرهم الى على قوة اهتمامهم في تلخيص
 اصولهم عما لا يصح عندهم النسب الى اهل العصمة بطريق معتدل
 عليها نعم لا يبعد فيمن تأخر عنهم ادخال بعض من غير ما في الاصول
 المعتمدة في جملة رواياته اظهاراً للقسوع ولهذا اعتنى جميع من
 مشايخنا المتصدين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين في ادخال
 زمان الغيبة الصغرى واوائل الكبرى بتدبيرها وتبقيها في مصنفاتهم
 المشهورة حفظاً للشيعين من الحيرة وتأيداً لهم في زمان الغيبة
 فان قلت حاصل ما يستفاد من العبادات التي مرقبها القوم

ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبر انه لا اتفاقاً في انحصار
 العمل في المقارنة وان منها خبر اخر معلوم بغيرهم اصل خبره ان
 هو محل النزاع بين هذين القديسين في انه يجوز العمل به
 لا فحق تقيع المقام يقتضي توضيح هذه الاقسام بتجديدها
 باعتبار انفسها ايضاً وتبيين سر هذا الخلاف وحقائقها
 منها قلنا الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول
 على خواص الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلاً وليس له
 معارض معلوم به وهو المعبر عنه بالجميع على الموصوف بأنه لا
 فيه في بعض الروايات وهو الذي عليه القول في الفتاوى بينهم
 وهو الذي عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل به
 على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير ذلك
 بينهم مستند سواء ولا في ذلك لانه لا لاجماع على صحة لا
 لانه كثر ما يستدل بالفرع لظهوره على مجرد اصل محض لا بد
 العكس ولهذا لم يستدل لالات السيد قدس سره بالاجماع
 لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحاً ايضاً عند بدالة الاجماع لانه

حجة

حجة اجماعهم ثابت بالبرهان عند حجة الثبوت لهذا الاجماع
 الاجماع وان كان فرعاً في الوجه لكنه اصل في الاستدلال الثاني
 ما لم يعتمد عليه احد من الخواص بالبعد وعدمه من الروايات
 الثالث ما اعتمد عليه جميع منهم واختاروا العمل به لكونه مأخوذاً
 من الثقة مع انه لم يعارضاً وتوقف فيه جميع آخر من دون رد
 له وان اختاروا العمل به ايضا فلهذا في ذلك فاجتمع فيه صفات
 علم اتفاق الجميع وقبوله واتفاق الجميع وعدم رده وهذا المقام
 هو مطرح النظرين فاختاره رئيس الطائفة نظرنا من هذا
 الاتفاق واحاط السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم
 على العمل به فلو حينئذ يعبر مات الكتاب بالجميع عليها الموافقة
 لاحدها فيقع العمل باحدها ايضاً لكنه لا من حيث هو بل
 حيث موافقة للكتاب الذي لا ريب فيه ان العلوم من
 طريقة السيد قدس سره على ما يدعى عليه لانه في رسالته انه
 لو لم يوجد لاحدها بخصوصه في كتاب الله موافق وتوقيف
 يتسركا هو الاصل في العقل والاعمال بايمانه فلو تخرج

مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق العامة فيه لكان احوط
بالاشبه فان الظاهر فيما وقع موافقا لهم ومخالفاتهم ان
يكون الموافق صادرا عن اقية مقتضى اصل الطريقة ان لا يترك
هذا الاحتياط فيه وان لم يجد في كلامه التعرض لذلك
لرأى ان في تصانيفه مصلحة حفظ النوع من المداورة
طالبا لاقبالهم على الحق بخلاف ما لو لم يكن كما هو شيعي
سلك معهم على ما يفهم من تتبع تصانيفه بما يوافق ظاهر
طريقة السيد قدس من مقتضى الاخبار المأثورة المشهورة
الصلوات العسة المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح بين
المعارضين منها خذوا بالجمع عليه فان الجمع على لا يري فيه
ومنها اعرضوها لكتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه ومنها دعوا ما وافق
العقوفان الرشيد في خلاصه ومنها ما يتما اخذتم من باب
التسليم وعلم ووافقا فيه ما روي عنهم عليهم السلام في هذا الباب
من التوقف والاحتياط لكونهم لا يميلوا بواحد منهما حتى ياتي

مجدد

صاحبك فتسأل عنه وقولهم اذن قد بما فيه الحائط لديك
واترك ما خالف الاحتياط فظهر ان طريقة طريقتهم محكمة
ولكنه انما يتأق في هذا النوع من الاحتياطات في العملين كان
مثله او قريبا منه في التجر والتبع ولا يتيسر لاكثر المكلفين
يعلم التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء المرجح في الدين اتفاقا
ولذا قال في نسخة الاسلام نزل الله عز وجل في خطبة الكافي بعد
الثلاث الاول من الروايات المذكورة المأثورة في طريق التجميع
عنهم عليهم السلام رعاية للمقتضى المنطوق في الدين لعموم
بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا نفرق من جميع ذلك
الاقل ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله
الى العالم عليهم السلام وقوله ما اوسع من الامر فيه بقوله بايها
اخذتم مع ما بالتسليم وعلم انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة
رحمه الله اخذ طريقة من فاضلات وجهته موافقة للمقتضى
الاحتياطي لكونها بقى منها دقيقة لطيفة هي ان يتبع السيد
الامر على نفسه ووفقها في شقة تتبع الظواهر والاجماع

في نسخة السيد الشريف

عليهم السلام هو ما علم الهدى عند التحقيق فصارت المناقشة بين
التحريرين العليين المقدسين قدس سرهما الفطنة لا معنى كما
تظهر العلامة ومن بعد انتهى وادرج عليه ان دعوى مراد كل
فيما ذكره منوعة اذ ليس فيه ما يربط اليها بل فيه ما لا يربط
كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقة خراسان القداماء
التفصيل مع ما اوجب زيادة بصيرة فيها من قايق المرجح والتعليل
فالترجيح ما وكن معها فانها سقاء للقليل وشقاء للعليل فان
قلت سلمنا انه عمل القداماء من الاخباريين على طبق العلم لهم عوار
الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من شايخهم من هذه الاصاد فيكون
ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان
ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراعاة كيف يحصل هذا العلم لنا في
الازمان قلنا يحصل لنا اذنا في تتبع علوم لا يتبع معناك لنا
في كيفية طريق العلم منها العلم ببقاء التكليف الشرعي الى يوم
مع ان ما اعتبر فيها من الخصوصيات التي لو انفردت منها لا
عن حقيقتها لم يكن ثبوت لنا الا من طريق الاتحاد فكيف لم يكن

في نسخة السيد الشريف

فيما بعد من الازمنة مثلا اذ الرجاء وجداننا وتاملنا في
الاحكام المتعلقة باجراء صلوة الظهر وشرايطها وموافاقها
وما يتعلق بهما لم نجد شيئا منها حاصل لنا من غير طريق الاتحاد
كونها اربع ركعات في الظهر وكون اول وقتها الزوال والآخر
على الاركان المشهورة في الجملة وما شابه هذه من الضرورية
الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او
عالما عاميا او غيرهم وهذه الازمان عند التبع والانصاف
ارغام البلي لا مفر منه ومنها العلم بان العاصرين لا
العصر حتى خواص اصحابهم من كان بعيدا عن حضرة عساة
يوميلا اقل كانوا لم يكن لهم العلم الا بالاجمال واصل العلم
ممن وثقوا به في الجملة من اخبارهم واثارهم ولم يتصل احد
منهم بوقت عند سماع شئ من الاحكام ممن روى عنهم شئ يقيم
الي خبر اخر ومنها العلم بان قد استأنت عليهم السلام في تعليم
خواص شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من
الاهتمام في تعليمهم والامر بحفظها بالكتابة وبقولهم في احوالهم

فيما

ليقضى بحق الاحتياط الذي يعوت في تلك التوسعة فكيف
 يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب ثراه في صورة التوسعة
 المذكورة ولا يجد شيئا احوط ولا اوسع ثم اذيد على ان
 الاحتياط في هذا المقام هذا الاوسع لا ما يقابل الذي
 اختاره السيد قدس سره فتقوا بحكم حق المتأخر في هذا المقام
 ثقة الاسلام وذلك لانه الروايات في باب الترجيح بين
 المتعارضين متعارضة ايضا كما ترى وفي اختيار حجية تقليد
 تأخير بعضها في العمل كما التزم السيد مظنة اعتماد على الكثرة
 والاستحسان فالاحوط ان يختار المكلف ايا شاء منها ايضا
 على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انهم هم بدون ضم
 شيء اخر من قوة الفاروقة النظر يخرج به عن حد التشبه بال
 الرأي ويخلف في الضعفاء المحرمين كما هو المروي عن ابي
 رحمه الله الضعفاء من شعبنا انهم اهل تسليم فان اخذ منها
 بما يجوز الى مؤنة تلك القبعات والادبار وقع فيه فيما
 منه كما لا يخفى فلم يحصل الجمع ارتكاب هذا الضيق حق الاحتياط

نصار

فصار الاحتياط مطلقا بالافرة قبول التوسعة المذكورة اولا
 كما صرح به ثقة الاسلام عظم الله منتهى قدره واحفظ فان
 المقام من هذا الاقدام فان العلامة رحمه الله صرح فيها من كلامه
 في النهاية بوقوع اصل النزاع بين السيد والشيخ قدس سره
 ولكنه لم يحسم محل النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان النزاع
 بينهما اصل بل صرح بان احدا من المتقدمين على من العلامة
 لم يذهب الى حجية الخبر الواحد وعقل عن تصريح الرئيس في العدة
 بحجية واستدلال عليها والمحقق الاستزادى يفتي بتحقيق هذا
 المقام على ما زعم من انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطع الورود
 عن اصحاب العشرة فبعد ما نقل كلام الرئيس في اول الاستصحاب
 قال القوله صحيح كلام رئيس العلامة قدس سره انه لا يجوز العمل
 بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم
 السلم ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورد الحكم عنهم عليهم السلام
 وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس
 العلامة وهو المستفاد من الروايات المتواترة عن العشرة الطاهرة

وايثار كتبهم عليهم وامثال ذلك ان يحفظ الشيعية احكاما
الى آخر الزمان بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق
المسبوق وهكذا ومنها العلم بان جمع ثقات هذه الطائفة
المختصة هذه الاخبار في اصولهم ونصائهم انما هو لارادة ^{المستتر}
بالاخذ بها والعلم عليها فلو ان التمسك بها معلوم الجواز
لزم بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع والتصنيف منهم وقالوا
هذا الزعم والاكتراع ان المقول خلافه من انهم عرضوا
ذلك على الائمة عليهم السلام فلم يكروا ذلك منهم بل استحسنوا
على مؤلفي الكتاب الطائفي المروى على الصادق عليه السلام وكذا
يؤمن والفضل بن شاذان المروى عن علي العسكري عليه السلام
ومنها العلم بانهم عليهم السلام ما استنطقوا على هؤلاء الثقلية
لهذه العلوم الا غيرهم في شيء من مراتب ان يدركوا جميعها
الى المعصوم ليظهر التسليم اولا في قلوبهم وجرهم بتسليمهم
كل واحد منهم ثم يوعا ادى الى نظهم من القول والرد ^{سأط}
عليهم ان يدركوا حصص المعصوم الذي اخذ هذا العلم منه

لا بد

بأن لا ان يحول بانته اخره من المعصوم ايضا اعتقادا ^{لا بد}
شاهدا لخالصا وصانهم وعرفتهم لما حوزة من انهم عليهم
على انهم لا يفتقرون في مسئلة القول مطلقا لان علم منهم دون
والحقائير كيف ولو كانوا اشتروا عليهم شيئا من هذه الشرط
لقلل اليانة عادة وكان ينكر بعضهم على بعض رواية المراسيل
المقاطيع او المرفعات او المعلمات او الفتاوى المطلقة ^{المعلوم}
الاقتناء على العلم بهذه العلوم الحاصلة لنا بالفتح مع ما اثار
اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز قولهم في خبرهم
لنا دليل على كذبنا في القطع الذي لا يمكن التصديق فيه بالشيء
بأنه اذا وصل اليانا من ثقة في الذين عتاطوا عن القول بغير علم
معدود من رواية احاديثهم عليهم السلام شيء من تلك العلوم
يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن
ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكرنا مع ذلك شيئا
منها ايضا فهو الفضل فكيف اذا وصل اليانا هذه العلوم من
الشيخ العظيم المجمع على العلماء الشيعة لاجلهم على ^{فقط}

الشيخ العظيم المجمع على العلماء الشيعة لاجلهم على

ديانتهم وورعهم كشاننا المستبين للاصول الاربعة المشهورة وكما
الشيخ الاجل الحيد والسيد السند المرتضى علم الهدى والسيد محمد
احمد الجامع للنجح البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله
مسايعهم فنبت بذلتهم معرفتنا بجواز العلم بما في كتبهم ومصنفاتهم
المعلم استنادها اليهم بالقوات ونحوه ثم كيف اذا كان
الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا وابهرهم
اورعهم في الدين واقفهم واقفهم في مراتب العرفان واليقين
باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الطائفي
ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابو جعفر محمد بن يعقوب
الرازي الكوفي قدس الله روحه وتورع بحججه فانه اعرف بفضله
الموافق والمخالف والنصف والمعاد حتى ان زياد بن قيس
باب الجسر سفيان من الخافين المعاذين ايضا والاستعداد
بركة والتمتع عند ثبوتهم والتعبير عن شيخ المشايخ متمتع
الى الان يكنى لنا كتاب الكافي الذي نقل عن اذكار الفضلاء
انهم يصنف في الاسلام كتاب يوافي اوليائهم فان مقامه

بالزينة

بالزينة والمتانة والاحكام والاتقان من سائر الثقات
التيب الفطن كاستياد الشمس من سائر النجوم حتى انهم ^{طوب}
جلالته من ارتكاب اطوار ومبا الغيبض صايفهم الى
تحسين انفسهم وصفه في خطبة بانته كتاب جميع فيه من جميع فنون
علم الدين ما يكتفي به للعالم ويرجع اليه المسترشد واخذ من ^{يد}
علم الدين والعلم بما لا اثار الصحيح من الصادق عليه السلام
والثقة القائمة التي عليها مدار العمل وبها يؤدى فرض الله
عز وجل وستة نبية ثم انه لا يخفى ان من تأمل في هذا الكلام في
سائر فقرات خطبة واصفا بنفسه ورفض ما لا يناسبه ^{يد}
الحق من طبع علم منه بلا عرض شك واختلاج ريب ان
جمعه في انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدبير في ^{يد}
الغيب الكبري مع احتمال كونه ما مور به من الناحية المقدسة
احتمالا قريبا جدا فانه من العلوم المشهورة ان كان صنفه
ببقائه في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعظم
الضرر فانه اولى الله مقامهم ثمانية مائة في سنة ثمان اربع

الشيخ العظيم المجمع على العلماء الشيعة لاجلهم على

عشرين وثلاثمائة سنة وفات ابي الحسن على محمد الترمي رحمه الله
آخر القات الامناء وخاتم المصروف عليهم والشفاء والبرهان
وخاص شيعه وهي نيقا الحافي عن اهل التواريخ سنة
تسائة التجم باعداد ارحال الاكابر الاميان فان في تلك
السنة ارتحل ايضا علي الحسين بن موسى الصفير المصدق ^{رحمته} ودفن
صاحب الرقة والفرع من الناحية المقدسة او وقع ما عدا
عليه من انقضاء الكواكب الكبار بحسب المشهورين احكاما
المتعين او السطور من جملة الامم الماثورة وبالجملة كان
قدس سره في جميع مدة عمر معاصر الشرف ارحم الله و
في زمان الغيبة الصغرى لم يكن عمر زائدا على اربع وسبعين
والا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور صاحب
ايام العسكريين اية عليهم الصلوة والسلام **فبعد** كل البعد
ان لا يعاشر الشرف ولا يخالطهم مع هذه المجاورة وكيفية
في هذه المدة في الفضل والورع والاهتمام في امور الدين
بل وان لا يعرض بتوهم حاله وشغل على الناحية المقدسة

49

ولا يحصل الاذن منها في هذا الطلب الجليل فانه ليس امر
سهل بل هو من عدة اسباب انظام امر الشيعة وطريقتهم
الازمير لهم في فتحهم وتجديد لمعات ما كان شارقا ^{من} الاذن
من اصول الاربعة الشهيرة وغيرها من الكتب المعتمدة ^{عليها}
بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من الحنفين وجامع الاصول
وعنه قدس سره انه مجتبه مذهب أهل البيت عليهم السلام في
المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليه السلام هو
لهذا المذهب في رأس المائة الثانية وذلك لما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت محبة للدين في رأس كل سنة
فتدبر ولا تغفل وعلّم الله صاحب قدس سره في هذا الكلام
كل ما ذكر في كتابه هذا من الآثار القيمة عن الصادقين
التي بالعللها يؤيد فرض الله عز وجل سنة نبية علم ^{حاج} الله
فيه الى النفس والقيس من احوال جلال اسناده وافتضال
مذاكره على سبيل التبرك بذكر الشايخ اولد فمع طعن الحنفين
ان كتب احاديثهم غير مضمعة كما قيل وانه غير موقوف على ^{الدين} تحقيق

صفة الاحاديث المطروقة فيه قال صاحب الفوائد من الامور
عند من تتبع كتب الاخبار والجلالات الاصول الصحيحة
الاحاديث المصدق عليها كانت في زمان الامام ثقة الاسلام
محمد باقر الكليفي قدس سره ممتازة عن غيره ومن المعلوم
ان لم يبق من مثله الا مجموع بينهما في كتاب واحد في مقام الحقيقة
والارشاد ومن غير ضرب علامة مائة ذلك من الذين
لا يوفون انتهى ويظهر من سياقه كلامه ان الصفة غير
مختصة ببعضها دون بعض بل عبارة عن عي وجد في جميعها
قليل المراد بها المصطلح عليها في عرف المتأخرين من المجتهدين
الذين قسموا احاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة
الى الاقسام الاربعة المشهورة باعتبار جواز سندها احكامها
الصفيغة الغير المعبر اصطلاحا **الفصل** الشيخ الجهادي رحمه الله في
اول كتابه شرح الشهابين استقر اصطلاح المتأخرين من
علمائنا على تسمية الحديث المعتبر ولو في الجملة الى انواع ثلثة
المشهورة اعني الصحيح الحسن والموثق بان كان جميع سلسلة

اصول

سنة ايامين مزدوجين بالثبوت في صحيح او امامين مزدوجين
بدون كراهة او بعضا مع توثيق الباقي فليس اوكا فاكلا او بعضا
غير امامين مع توثيق الكل فتوثق وهذا الاصطلاح لم يكن
معروفين قدامنا فتدبر الله ارواحهم كما هو في الامم
صارس كلامهم بل كان المتعارفين منهم اطلاق الصحيح على
حديث اعتقد بما يقتضي اعتقادهم عليه واقترب بما يوجب
الوثوق والركون اليه انتهى ووه صاحب الفوائد الى ان
معنى الصحيح عندهم ما علم على قطعيا ورودة عن المعصوم
ولو كان من باب التقييد ولا يخفى ان التزام هذا المعنى
الصحيح اقل طغيان يحتاج اليه بعد ثبوت العلم بجواز التذنين
بتلك الآثار واستفادة الاحكام الواصلة منها وكذا
ما التزم من ان لا يجوز العلم منها بغير قطعي الدلالة على
نفسها او بالقرائن بناء على ان العلم لو يوجب اعتراف المكلف
مبينا على غيره علم فيكون مبينا على التكن المنقضى عن اتباعه
الاستاد دام ظله في خواص العدة ان بناء طريقة على توثيق

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

انه ليس واسطة بين العلم والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى
 وبين العلم والحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم ^{عليه السلام}
 بالبراهين وهذا باطل لجواز العلم والحكم بظواهر القرآن ^{الظاهر}
 الروايات العامة للشرع لاجل العلم بانه الحكم مدلول
 سواء كان الحكم مطلقا ام لا وسواء كانت الروايات معلقة
 الصدور عن المعصوم ام لا انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز
 لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات عنهم عليهم السلام بعدنا
 ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه ونحوها من
 ابناء التمسك بالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما
 ذكره السيد الرضوي قدس سره في بعض اجوبة عما سئل عنه
 انه يجوز لعالم او متعلم من العلم ادعاء الرجوع في تعرف
 احكام ما يجي عليه العرب من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف
 كالرسالة المتقدمة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي
 للكليني او كتاب اصول الكافي للعلامة لا يجوز فقال في الجواب
 انه لا يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم من احكام الشرعية

هذا هو الوجه في عدم الرجوع في حكم من احكام الشرعية

كتاب

كتاب مستفاد لان العمل لا بد ان يكون تابعاً للعلم على ما سبق
 والشرع الكتاب لا ينفك عما انتهى قلت ان من العلومات
 لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة النسبة الى مؤلفه
 اذا لم يكن الذي تصح من وجوبها انما هي بمنزلة سماع نطق
 مؤلفه بما فيه فلا ينفك عنه سماع من غيره ولا الاجازة او المناولة
 وما اشبهها مما اعتبر به زيادة فائدة فانه لا يمكن ان يكون
 شرط جواز الاخذ بها كقولهم قال صاحب المعالم فاعلم ان
 الاجازة بالنسبة الى المؤلف انما يطرأ حيث لا يكون متعلقا بمعلوما
 بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا
 والعلم بعينها متضمنها لتقصي الاستفاد من قرائن الاحوال
 ولا مدخل للاجازة في غالبها وانما فائدة ما حشد بقاء
 سلسلة الاسناد بالشيء والاية عليهم السلام وفي الكتابين
 من جواب التفتيش كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحكم كلام السيد
 صوابه ان لا يكون الشاظر في علم بنسبة الى المعصوم او على
 عدم الجواز بالكتاب المصنف المذكور في الفتاوى المطلقة

هذا هو الوجه في عدم الرجوع في حكم من احكام الشرعية

المجوزة عن الرواية لاقتضاه في الجواب عليه فلا يشترط
 على السائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل فيكون مضافا
 في العلم لا يقتضي المطلقة باعتبار مكان اعتبارها على اجازة
 الاحاد بالمعنى الذي لم يحضر العرب كما مر في الجواب على رواية
 المستخرجة عليها مثل الكافي واصل الطبري فان قلت قلت فليكن
 في صورة تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة الى ان
 الترجيح ايضا بينها وهذه الصورة مستفاد منها ايضا بدونه
 الخارج كما يلوح من فقط ما يكتفي به المقدم من خطبة الكافي
 وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب
 التسليم لامن باب اتباع الظن ولامن باب الاستسقاء في
 النفس الحرة ولامن باب كون الاخذ باحدها اسهل
 امثال ذلك فان قلت هذا كما انما يجري في عمل من يكثر الرجوع
 الى تلك الاصول والاستفادة منها فليكن حاله من لا يكثر
 كالعامة قلنا يعلم كل عامي وصل المير ووجب طلب العلم في
 المحتاج اليها وقدم من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان

هذا هو الوجه في عدم الرجوع في حكم من احكام الشرعية

هذا هو الوجه في عدم الرجوع في حكم من احكام الشرعية

هذا

هذا انما يحصل من استفادته من العلماء المؤثقة بهم فيعلم
 وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعارضه او لطريق سلوكه
 مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم لما ينبغي ان لا يحصل
 معرفة العالم عن غيره وكذا المؤثقة به عن غيره لا يجوز من التفتيش
 والتتبع فيحصل تلك المعرفة اذ يرجع الى عالم في تعلم مثله
 يعلم انه لا يرد عليه الاخذ به فيرتب عمله على العلم ايضا ^{بما}
 العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار
 والآثار فيلحق اليه الرواية بلقطتها او بظاهر معناها يعين
 الاخبار والاعلام دون الاخبار والالزام لا لا يجوز في
 الافتاء والقضاء المعلوم له انما لا يجوز ان العالم بالواقع
 الواقعية لا يعرف ما ذكرنا تفصيلا يتبين لك ان اهل
 العلم لا يقولون في غير الضروريات الدينية وما يجري مجراها
 على غير الكتاب والاعمال المروية عن اهل البيت المستمدة على
 المتن النبوية ويحتملون من اتباع الآراء والطوائف في
 استنباط المعاني منها باليعتدون الظاهر لا يتجاوزون عنه

فصل في بيان ما هو
قوله في قوله

فما لم يوجد بعد التسع في ظاهر شيء منها فحكمه عندكم حكم ما لم
في خطاب اما الاباحة سمعنا على ما صح به الصدوق رحمه الله
في الاعتقادات او التخيير بين اقول الطائفة المحقة في ذلك
والا لثقت بحكم العقل كما لا يلبس السيد المرتضى قدس سره
واما اهل الاجتهاد المتبعون لطعنهم في نفس الاحكام تقع
اختلاف آرائهم وتفرق اهوائهم كما ستطلع عليه المتقاعلى
انقسام الرعية الى مجتهد ومقلد فيوجوب على المجتهد ان يتوصل
الظن بالاحكام الواقعية وعلى المقلد ان لا يتبع ظنهم
واقفوا اليه على ان ظن المجتهد بحكم موجب لعلمه بحجرات العلم
والافتاء لمقلديه وتكون مستكاثم في ذلك الاجماع الذي
يلتزمونه حتى ان صاحب العالم رحمه الله من الحاشية صرح بقوله
ان التقوى في الاعتقاد على ظن المجتهد المطلق اما هو على
قطعي وهو اجماع الامم عليه وقضا الضرورة به انتهى واقفوا
ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية واقفوا ايضا على عدم
الالتزم بالحكم الشرعي الغير القطعي به في الكتاب الستة وعلى

مدرك

مدركه فيما في غير المعلومات المراد من النصوص التي من
الكتاب وفي مثلها من المقطوعات الصدور من السنة وكذلك في
غيرها كغير المعلومات الواقعة من معلومات الحقبة من الاجماع
بناء على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل
الاجتهادية لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشيء
وبعبارة اخرى صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار ما له
لا باعتبار مطلقاته وبالعكس فكل عالم من حيث هو مجتهد
وكل مجتهد كذلك غير عالم فافهم واقفوا ايضا على جواز
مجتهد المجتهد آخر في الحكم ثم انهم اختلفوا اهل كل من المجتهدين
المختلفين مصيبا لا فقه من زعم كافي الحسن واليها
وافي حنيفه وان ليس لله تعالى حكم معين في كل مسألة
فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات
الدينية بل ان فقهه الى آراء المجتهدين وظنهم فما ادى
نظر المجتهد اليه فحكم الله الواقعي فحقه وحق مقلديه
لهم المصوبة ومنهم من ذهب بجميع الخاصة والاصح في بشر

فصل في بيان ما هو
قوله في قوله

المريسي من العامة الى ان الله تعالى في كل واقعة حكما
معينا يعلمه العالمون ولكن من لم يعلم واجتهد فيه فقد
تفقوا الاصابة وقد لا تتفق ويقال لهم الخطأ قد لا
الخاصة على بطلان هذا التصويب ظاهر فان من ضروريا
منهم ان الله تعالى حكما معينا في كل حادثة الى يوم القيمة
وان علم الجميع عند الآخرة الطاهرة العارفين بكتاب الله
المحيط بها بعلومهم وبواطنهم واما العامة المنكر للنصوص
فاستدلوا على بطلانها بان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد
مستازر للمحال بانه اذا لو فرضنا زوجا مجتهدا فافيا
وزوجا مجتهدا حنفية فقال لها انت بائن ثم قال له
والرجل يعقود الحلال والمرأة تعقود الحرام فيلزم من تصويب
الذهبيين حلها وحرمتها وايضا لو فرضنا ان يتكلم مجتهد
بغيره في لانه يرى محتمة ويتكلم مجتهد آخر تلك المرأة باء
وليها وهو يرى بطلان الاول فيلزم من تصويب طائفة
حليها لها ولجواب العنصر في شرح مختصر الاصول عن هذا

الذي

الدليل ولا بالتفق بانه مشترك الا انه لا خلاف في انه
لا يرد اتباع ظنهم قال والجواب الحق هو الحلال وهو الشرعي
يرجع الى الحكم ليحكم بينهما فينبعان حكم ولا يخفى ما في ذلك
فلان التقى غير وارد فانه لا يلزم من لزوم اتباع الظن
اتفاقا فمفسدة اجتماع الحلال والحرام او حظر زوجا لزوم
في الواقع على كل من المذهبين فخطا بين ما جعل المستدل
مفسدة وبين غيره واما ثانيا فلان الحلال غير حرام لا
لجواز فرض خلاف الحكم ايضا في ذلك فيجوز لكل من المتقاعلى
من يوافق الا ان يفرض قطعه يرفع من الجبر واستيعاب بعض
الحكام على بعض ولا لاصل المفسدة وهو لزوم الحال في
الواقع لما عرفت من انه لا يرد على فرض التصويب البتة
ثم انهم اختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي
من استنباط كل مسألة شرعية فحتمية نظرية فان الامور
الشاقية وصلد الشرعية من الحقيقة انكرها ثم على تقدير
تحقق اختلاف في مكان حصول العلم به من نفسه فضلا

عن حصول العلم بهيئة من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع خلفوا
في جواز اعتماد المجتري على غيره فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم الى
وجوب اخذ عن المجتهد المطلق كما ان المقلدين ثم على تقدير
جواز الاعتماد المذكور اختلاف في جواز اخذ مقلد من هذا
المجتري مع تحقق المطلق واختلفوا ايضا في تحقق المجتهد
في كل زمان فهم من قال يجوز فقد في بعض الاوقات فيقول
مجتهد المذهب وهو المقتضى امام من الائمة مقامه فلا
في الشروط المتبعة في المطلق ويكفي معرفة قواعد ما فاذ
سئل عن جازم لم يعرف اماما فيها نصا اجتهد فيها على
وشرها على الصلة ومنهم من يرى انه لا يتبادر في الكفاية
بالمجتهد المقتضى وقيل يتبادر في فرض الكفاية في مقتضى
ان لم يتبادر في الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستعداد
في مقتضى ويظهر من كلام بعض علماء العامة ان منهم من
الى انه انعقد اجماع في زمن المتأخرين عبارة لا يجوز العمل
الا باجتهاد اربعة من مجتهدهم الى يوم القيمة فلو قلنا احد

هذا

هذا الزمان ونحوه مجتهدا خامسا من مجتهدهم المقلدين
اجتهد اجتهادا جديدا كان من اهل البدعة والضلالة ثم
الاجتهاد في مذهب اهل الامة كما في التليد في حنفية فانها
اجتهاد في مذهب واستخرجت اوى بناء على اصوله وليس
من هذه الطوائف المتخالفات دليل قطعي على صحة مذهبه وليس
ايضا لهم على اتفقوا عليه مما خالفوا به اهل العلم دليل كذا
بل وليس ايضا على ما ادعوه في جميع تلك المراتب ما افاد
قولا على التحقيق فيرجع في الحقيقة كما تجتمع فيه لاشياء
مطالعة الى الاجتهاد في الاجتهاد نظير نور على نور منه
ما يرى في قولهم في مسألة المجتري وهو المذهب المشهور
المشهورين اكثر المتأخرين سيما اعلام مجتهدى الامامية
رحمهم الله تعالى على روية ابي حنيفة وامثالها وعلى
لا يخفى انه يمكن ان يعتمد ما اشتهر عن فائدة منهم ان
صحة المجتري يستلزم الدور فيكون قولها باطلا كما افاد
الشيخ البهاقي نور الله مرقه في الزبدة بيان ان يقال ان

هذا هو الوجه في الاجتهاد
في كل زمان
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده

لوان صحة الاجتهاد مطلقا ان يكون لمن المجتهد موجبا العلم
يجوز العلم بظن ولا انحصار لأصحة المجتري في القضايا
عندهم ايضاً لعدم تحقق الإجماع القطعي الذي يتصور في المطلق
وعليه اعتمادهم كما مر في المجتري اتفاقا بل يرون لا يعلم المجتري
ان ظن من موجبه العلم المذكور ما لم يعلم ان ظنه في المجتري
ولحقه بالاجتهاد المطلق موجب العلم بجواز اهل بمقتضاه
وبالعكس وبعبارة اخرى حصول علم المجتري بان ظن في
المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسألة المجتري
متبع وبالعكس فيلزم الدور وما واضحا ولا يخفى ايضا ان
ما اعتمد عليه بعض الفضلاء في اثباته من ان المجتري اذا اطلع
على ليس مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى الى المجتهد المطلق في
تلك المسئلة وعلم علم ياد كغيرها لا يدخل فيها يمكن دفعه
بان مساواة للمجتهد المطلق فيها انما تنفع اذا كان مجتهدا
المجتهد المطلق منوط بالاطلاع المذكور ولو غير في شيء آخر
وهو باطل عند القائلين به ايضا اذ قهوه علماء ادمع من اجماع

الامة

الامة عليه صرح محققهم بان ليس عليه دليل قطعي غير معلوم
عدم تحقق اجماع المذكور في المجتري فثبت ان قولهم ان قولهم
باب الاجتهاد با اتفاق الادكياء من اهل السير انما وقع من
جانب القاصب الذين كانوا لم يرووا بما امر الله تعالى به
نبي صلى الله عليه وآله من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام
بذليلهم واستقلال الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم جميعا حاشا
للاسياسة وطعنا في الزغاريف السلف منهم كشيخهم كانوا
على بعض اصنافهم واحكامهم وقتا فيهم في الحوادث والوقائع
التي تهم الحاجة اليها ويشبه الحق فيها عليهم بدون التجاوز
عن هذا القدر الى النظر فيما لا احتياج لهم اليه من اجتهاد
الواقع فعادتهم غالبا في افعالهم ان يمكن ان يفتي بظن
انه الحكم الواقعي واما كانوا يرجعون عنه بتبني اهل البيت عليهم السلام
على خطاهم كرجوع عمر عن رجاء الزانية الحاملة الى امره عليه السلام
في كثير كما هو المشهور بين الجمهور وتبني غيره من كانوا يفتونه
من اهل العلم كابي بن عباس وابي سعدة ومن شابههم من الصحابة

هذا هو الوجه في الاجتهاد
في كل زمان
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده
فان المجتهد المطلق
هو الذي لا يفتقر
الى غيره في اجتهاده

ومن لا يعد ومنه انهم احيانا اذا نطقوا في حجة يتفقدون
بما حل خطاهم كرجوعهم عن التي عن الغلو في العقاد بتبعية
اياهم على آية القطار وكجوعهم عما حكمهم في الفريضة المشتركة قال
صاحب القاموس المشترك كعظمه وقال المشترك كزوج وامر
والخوان لا موال وان لابي وامر حكمها عن فعل الشك للفقهاء
لا م ولم يجعل الاخير للاب والامر شيئا فقالوا له امير المؤمنين
هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امتنا فاشركهم
فسميت مشتركة ومشاركة وحارية انتهى وقد لا يجمعون في
على خطاهم لما قيل اليه طبعهم من الساهلة في الامور
هذا حالهم في المتيهات عليهم وقد اشار امير المؤمنين
اليه في خطبة مذكورة في فهم البلاغة بقوله فيا عجبوا مالي
لا عجب من خطاهم هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها
لا يقتضون اثرتي ولا يستندون بمعاييري ولا يؤمنون
ولا يعقون عن عيبي يعلمون في الشبهات ويسرون في
الشبهات العرف فيهم ما عرفوا المتكبرين ما انكروا

مفرغهم

مفرغهم في المضلات التي انفسهم وتقولهم في المبات على انهم
كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرضه شيئا
واسباب محكمات الخطية واماما ما يكتبون من الخلاف الصحيح
للكتاب والسنة لمصالح انفسهم كمنعهم عن احضارها امر
عليه وآله في احضار لان يكتب شيئا ان يصلوا بعدد
متابعة امير المؤمنين عليه السلام بعد صلى الله عليه وآله وعن
تصرف فاطمة عليها السلام في ذلك بعدما روى ابو بكر وكتب لها كتابا
وامثالها او لمصالح آخر كمنعهم عن المقيمين منعة النساء ومنعهم
وقوله عن محاذير العرف الا ان يقول ذلك كمنعهم من
وانا احرم من واعاقب عليت فليكن من اجتهاد بل من عباد
اخذ في الدين عما نظروا منهم فيها كما راعوا طائفتين لمطابقتها
للعلم الواقعي لله تعالى بل العلمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا
فقد قرأ منهم امثال ذلك اجتهادا مقابلا لاجتهاد النبي
في خلافها وعدة صلى الله عليه وآله من جملة المجتهدين في الحكم
وتجوز خطاه فيها كما اشار الجليل للتحديد ومن وافقه

فيما لا يحد من اجتهادهم
فيما لا يحد من اجتهادهم



بعضها او تفرد عليهم في الاول والثاني الكتاب في السنة
المعروفة عنهم على تفصيل وشروط يفهم من مصنفاتهم وقد
بما عمل الصعابة والتابعين بل على غيرهم انهم ممن اعتدوا
على تدبيره احيانا واكتفى بالاجماع المعتبر على انهم
للقطع عندهم وهي العدة بينهم حتى في عوا علي العوا اصل الا
كما روى العل بظاهر الكتاب والسنة انهم قالوا العصى
في شرح المحقق في ابطال الاستدلال بظاهر القرآن على
الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع
ولولا وجوب العمل بالادلة المانعة من اتباع الظن فيكون
اثباتا لاجماع بما لا يثبت بحجة الادلة فيصير دوا واعترض
الاستاد دام ظلته في محل ثلث العدة بان جواز التمسك بظاهر
القرآن في مسائل الامور والعرف ثابت مرفوع من الذين
او باجماع خاص معلوم تحققة وافادته القطع وان لم يعلم
حجة كل اجماع انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع
القطع من مظان الاجتهاد قلنا قد مر في ذي ما اشار اليه

من

من تعيين المدارك من الكتاب في السنة ان دخوله في مدارك
الاستقام الاجتهادية باعتبار افراد المطوفة التوجه
الحجة كالمنقول بخبر الواحد من عند غير القراني وبعض الحقيقة
او ما يجري مجراها والراجح القياس الذي اول من دان به
من الناس كما هو المشهور وهو ابو حنيفة عليه السلام في زمان الصادق
ولم يشبهه لبطالة بما وصل اليه عليه السلام في ذلك كما يدل على
الاخبار والآثار وهو عبارة عن مساواة فرع الاصل في علمه
حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع لمجامع فلا كان اربعة وكذا
اقسام مفصلة بينهم بشرطها يعلمون بها مطلقا وبأولئك
ما يدل على سقوط من ظواهر الكتاب الناهية عن اقتفاء غير
المعالم المانعة من اتباع الظن ولا يقتضون الى انكار كثير
الصعابة كابن عباس في شيخهم كما هو المشهور ولا الى الجحجحة
الائمة الطاهرة عا بطلان ولا الى ما روي في اختلافه
مع الثمالي وتمامها مع المخالف وانما العدة في مستند
بعض ما روي من ظواهر اربعة من الكتاب والسنة الخامسة

ركيك جداً نعم صارت هذه الافعال الاحكام منهم سبباً
 ومستنداً قوتاً لاجتهادات من بعدهم ولذا استحسنوا
 في حسن الاجتهاد منهم ما وقع من عمرهم في احتضار النبي
 نقل ابن حجر الصقلي في شرح صحيح البخاري في باب ^{الشيخ} عنه
 عند ذكر حديث منع عمر النبي صلى الله عليه وآله عن قول اسير في
 لكم كتاباً لا تضلوا به ابدًا عن النووي انه قال اتفق العلماء
 على ان قوله عن حينا كتاباً لله من قوة فقهه دقيق نظمه لا
 خسران يكتسب امور عظاما عنهما فاستحقوا العقوبة لكونها
 منصوصة واراد ان لا يستدل بابا لاجتهاد على العلم انتهى
 واما الخلف منهم كالحنيفة وامثالهم فانما كانوا يتوغلون في
 الاجتهاد بالمظن في جريئات مسائل تمام ابواب فروع الفقه
 واستخراج المسائل الغريبة واحكام الصور النادرة اظها
 للنتيجة تلك الجهات وجباً لعد العدم اياهم من ارباب ^{الرأي}
 واصحاب المقالات مروى الشيخ ابو عمر ومحمد بن عبد العزيز
 الكلبي رحمه الله باسناد عن حمزة قال وصلت على في حنيفة

جاءه

وعنه

وعنه كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال له ^{الكتب}
 كلها في الطلاق قال قلت قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
 النساء فطلقوهن لهن من احوال العدة فقال له في
 لا تعلم شيئا الا بواحدة قلت اجل قال لي ما تقول في
 كانت مكاتبة الف درهم فادى تسعة وتسعة وتسعين
 ثم احدث يعني الزنا فليف تحل فقلت عندي حينها حديث
 محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يصير بابا ^{بالط}
 بثلاثة وبشقة وبغضه وبقدراة فقال له ما لي لا اسئل
 عن مسألة لا يكون فيها شيء مما تقول في حمل الخرج من الحجر فقلت
 ان شاء فليكن بقره ان كانت عليه فلوس اكلناه والافلا ^{دات}
 وهكذا اراد الناس بعد شوقا الى توسيع ابواب الاجتهاد
 فاشتغلوا بآداب الدين اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد
 كيفية تحصيل الظن منها فصارت المعية عندهم من اصول الامارات
 التي لها يستدلون على العرف الاحكام وعليها يعتمدون و
 يفترون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصرة في خمسة ^{نوع}

كالاستعجاب والبراءة الأصلية والاحتقان والمصالح
 المرسلة ونحوها فحق هذا المأسوس على أمور كثيرة مستفاد
 على حقيقة معقلا عن قريب هذا هو حكاية أصول العامة
الحق من مجتهدى علماء الشيعة الإمامية رضوان الله عليهم
 وإن وافقهم الأكثر في الأكثر من تلك الأصول لم يجب الظاهر
 ولكن بالتراميز وريات مذهبهم فيها ورعاية اجراء ما
 من أئمتهم عليهم السلام عليها صارت متنازع عن أصولهم فصاروا
 كادت تنقلب حقيقة أخرى فصارت الكتاب مجموعهم فيه إلى
 التفسيرات المخوفة عن المعصومين عليهم السلام والثبات
 المأثورة عن العلماء الذين استحسن كتابا كان غير كتابهم
 السنة باختبارهم من أحوالها وعدم اعتمادهم على رجاها
 وبالحكم أهل الذم عن شكلها واخذهم عنهم معاني
 بعضها لها ومثابها لها سنة ثمرة مفيدة خلاف سنتهم
 ثم أضافوا إليها مختارها من الآثار والأخبار المحفوظة
 لهم من أهل البيت المتجيبين لأصحاب الشريعة المواقفين له

هذا هو حكاية أصول العامة

والسنن والطريقة أضعا في ضاعتها قلما تقع واقعة لا يسيل
 استنباط حكمها من غريباتها وكلياتها وشذوذها محدثا
 لا يفتقر استخراج الخلاص منها عن أصولها وزروعها قال
 الإمام في رحمة الله في رسالة الموسوعة بالعجيزة في العلامة
 ما نقلته كتب العامة رضوان الله عليهم من الأحاديث المروية
 عنهم عليهم السلام يزيد على ما في الصحاح التي بكثير كما يظهر
 لمن تتبع أحاديث الفريقين وقد روي راي واحد وهو
 بن ثعلب عن إمام واحد عن الإمام أبي عبد الله جعفر
 محمد الصادق وكثير الحديث كما ذكره علماء الرجال انتهى
 ولكن استقروا في تقسيم الأحاديث إلى الأقسام المشهورة
 بينهم مخالفا لقدمائهم وهو أيضا في الحقيقة اتباع في الآ
 لا المستعمل لا يفتقر وعندهم في ذلك على ما ذكره صاحب
 كتاب المنقح أن القدماء كانوا يستقنون عنه القائل
 بكثرة القرآن الدال على صدق الخبر وإن استعمل طريقة على
 فلي الله ربك تلك الآثار منظر المشافرون التي تميز الخلق

من الرتب وتعيين البعيد عن الشك ثم قال ولا يكاد يعلم
 وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الامين السيد محمد
 الدين بن طاهر واذا اطلعت الصحة كلام من تقدم في
 منها الثبوت والصدق انتهى وقال الشيخ اليه في شرح الله
 في مشرق الشمس بعد ذكر ما يقرب من ذلك في هذه المسألة
 هذا الاصطلاح ثم انهم اعلم الله مقامهم فيما يسلكون طريقه
 القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل المشايخ كان
 غير وصفون بحجج بالصحة لما شاع من انهم لا يصلون الا
 عن علي بن يقطين بصدقه فيصفون بعض الاحاديث التي
 في سندها من يعتقدون انه قتي او نافع بالصحة نظر الى
 الله ارجع فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى
 في المختلف حيث قال في مسئلة ظهوره في امام الجماعة ان حديث
 عبد الله بن بكير صحيح وفي الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق
 الى ابي جعفر الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان عن عثمان
 مستند في الكتابين الى اجماع العصاة على تصحيح ما يصح منها

وذكر في

وقد جرى شحنا الشهيد طاب ثراه على هذا المعوال انهم صحوا
 في بحث القراءة من الشيخ حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد
 بالصحة وامثال ذلك في كلام كثير ولا تغفل انتهى واما لا
 فباشر اطم في دخول المعصوم او ما يقرب منه صار الحجج
 التي لا ريب فيها فلم يصير في الاجماع المتصلة المتداولة
 بين العامة فاعلموا فيهم عند علمنا بالحكم فضلا عن العلم بالعلم
 حاصل لهم بخلاف كثير منها من جهة القارة عن الامير عليهم
 وهذا المبحث زيادة في توضح وتفصيل حتى عن قريب في مقامها
 ان شاء الله تعالى واما القياس فيقدم ساقط من الاعتبار
 لقوة الروايات عن الائمة عليهم السلام في التي استعملوا
 المحقق الحالي رحمه الله في رسالته في اصول الفقه بعد تحديد
 الاجتهاد بما يشمل القياس فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون
 الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الام كذلك لكن فيه اجمال
 من حيث القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس
 كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي

ليس احدها القياس انتهى والمشهور بينهم ان ابا علي الجليلي
 قدماهم كان يستعمله ولكن قيل انهم انما رجعوا الى القياس
 جمع منهم فلا يستعملون طريق الاولوية ومضوا الى العلة
 من محققهم انهم ليسوا منه وان ادخلها العامة في قياس
 واكثر ما روي في الحاشية من قبل القياس عن رسول الله صلى
 عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام في الحاشية على احد النسخ
 المذكورين واما دليل العقل فقد حصر بعض مصنفي الأصول
 منهم في احد قسم الاستصحاب بعضهم قسم اليوم الآخر
 من المجموع بدليل العقل فينبغي في الاولوية دليل العقل
 كيف يتصور ان يعارض حجة الادلة الشرعية ثم الشروع في
 فقوله المرد من دليل العقل هنا ما اعتقد العقل به من حيث
 هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طبقه وان لم يقع عليه
 شيء من الادلة السابقة فهذا الاعتبار يكون شرعا ايضا
 وقد علمنا من المحققين المعبرين والشهيد في الذكري حرمها الله
 تعالى الذين وردوا الوعظ وحرمة الظلم واستحباب الاحسان

ذلك

ذلك قال السيد المرتضى قدس سره في الذريعة في اثبات انما
 ما لم يرجع به شرع بعد ادعاء استقامة الفترة العاجلة واما القصة
 الاجل في العقاب انما يعلم استقامتها ذلك العقد السمع الذي
 يجب ان يرجع به لو كان ثابتا انتهى ووجه ان عدم الاعلام
 منه تعالى بوجوب اجتناب الكفر عن غير الله تعالى بالقياس هو
 منقوله تعالى بالاصول الدينية وهذا دقات لا بد من التنبيه
 عليها للبيعة في المباحث الآتية الاولى ان المنكرين في
 القبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم ان يتكلموا
 في فقهياتهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان
 حكم شرعي بالعقل اعتراف بحسنه عند التحقيق مع ان الواقع
 خلافه والثانية ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف على
 اثبات ان مركب القبح العقلي مثل لكانه معلوم في العاجل
 في الاجل ايضا حتى صار حراما شرعا وهذا خلاف التصحيح الذي
 ذهب اليه الأصول من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعالى وما
 معذبين حتى يغيب رسولنا والاخبار المأثورة بل المتواترة بمعنى

المراد من قوله المأثورة

المراد من قوله المأثورة

فان لم يتعلق باحد كليهما لا بد بعث الرسل اليك ^{هنا}
عن بينة وحجج من حق بينة ^{ثلاثة} ان حكم العقل ^{بما}
الحكم الشرعي في المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا ^{انما}
اذا افاد الدليل قطا به لا اقل وبعض من هذه الدلائل كما
الاستحسان والمصالح المرسله وان لم يبعد في ذلك ولكن
بعض آخر منها كما صالة النقي وما يشبهها مما يستبعد في افاد
طق بعدم الحكم بالتحقيق ان غاية ما يحصل للعقل من مثاليها
الحكم بان طريق العمل هو هذا وامر ذلك من الحكم الواقعي الذي
يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت ^{هذه}
الرقائق فاعلم ان عمدة دلائل العقل التي استند عليها من جملة
الادلة الشرعية امران **الاول** الاستصحاب وهو اثبات الحكم
او نفيه في الزمان الثاني هو بلا على ثبوت او نفيه في الاول فيكون
قسمين استصحاب الاثبات واستصحاب النفي فالاول جهة عند
جمع من اعلام الخاصة دون الشا والثاني عند جمع آخر دون
او بعد الشافعية وبعض الحقيقة على جهة الجمع واكثر الشافعية

في الاستصحاب

على الشا في خاصة وقد يطلق الاستصحاب على العمل مثل الحكم
السابق وهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد
كان استبعاد ذلك على بعض نقل ان القاضي البياضى لما قد
على ما افاد العلامة الحلي رحمه الله في بحث الطهارة من العقل
بقوله ولو ثبت ما اى الطهارة والحديث وسنك في المناظر فان
يعلم حال قبل زعمنا انهما نظروا الاستصحاب انتهى كتب بخطه الى
العلامة يا مولانا اجال الذين ادام الله فاضلك انت امام
المجتهدين في علم الاصول وقد تفرقت في الاصول مسئلة اجماعية
مما ان الاستصحاب حجة ما يظهر دليل على نفسه ومع لا يبقى
حجة بل يصير خلا وهو الحجة لان خلاف الظاهر اذا عضد دليل
صادره وهو الحجة وهو الظاهر والمالة السابقة على حاله انك قد
انقضت بقية فان كان منطرا فنقد ظهرت احدث حدثا ينقض
تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحديث فعمل على ثبات الله
باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول وان كان هذا
فقد ظهر ارتقاء حدثه بالطهارة المتأخرة عنه ثم حصل الشك في

في الاستصحاب

هذه الطهارة والاصل فيها البقاء وكان الراجح على القائلين
الكلى الاصولي ان يبقى على ضد ما تقدم انتهى كلامه فاجاز
العلامة قدس سره وقت على فاده مولانا الامام العلاء ادا
الله فضائله واسمع وتجب من صدور هذا الامر ان كان
العبد ما استد ليا الاستصحاب بل استد ليعيا من رتب
منفصلة مانعة للقول بالمعنى الاعم عن ادية وتجليتين وتخرج
ان كان في الحالة السابقة منطرا فالواقع بعدها اما ان يكون
الطهارة وهي سابقة على الحديث او الحديث الراجع للطهارة الا
ويكون الطهارة الثانية بعدة ولا يتخلو الامر منهما لانه صلة
طهارة واحدة رافعة للحديث في الحالة الثانية وحديث واحد
رافع للطهارة واستناع الخوف من ان يكون السابقة للطهارة
الثانية والحديث ظاهر ويتبع ان يكون الطهارة السابقة
كانت طهارة عقيدة طهارة فلا يكون رافعة للحديث والتقدير
فنعين ان يكون السابق للحديث وكما كان السابق للحديث فاما
الثانية متأخرة عنه لان طهارة واحدة رافعة للحديث فاذا اثبت

تقدمها على الحديث وجب تأخرها عنه وان كان في الحالة الثانية
حدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق للحديث الطهارة
والاولى محالة وان كان حدث عقيد حدث فلم يكن رافعا
للطهارة والتقدير ان الصاد حدث واحد رافع للطهارة
ان يكون السابق هو الطهارة والمتأخر هو الحديث فيكون
فقد ثبت ان حكم هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الاولى
فهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحابي على
حكم انتهى كلام العلامة ولما وقفا القاضي البياضى على هذا الجواب
استحسنه جدا واشى على العلامة وقال الحق الاستم ابادى في
الضابط اعلم ان الاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل
اقول اعتبارهما من ضرورتين الدين احدهما ان التعايد
غيرهم كانوا يستقيمون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان
يجئ صلى الله عليه وآله يستبعد وثانيتها انما استصحاب كل امر من
الشرعية مثل كون الرجل مالك الارض وكونه زوج امرأة وكونه
عبد حرا آخر وكونه على بضو وكونه ثوبا طاهرا نجسا وكونه

في الاستصحاب

الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مستقرة
 بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعل الشارع سببا
 لنقص تلك الامور ذلك الشيء قد يكون شهادة العدل
 وقد يكون قول الجاهل المسلم او من في حكمه وقد يكون قول
 الفقار المسلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الكفاية
 والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسنة
والاشارة البراءة الاصلية ويقال لها اصاله النقي وهو غير
 النقي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال في حجية
 جميع العامة والمشاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي
 صرح في اصوله باطباق العلماء على انهم عدم الدلالة الشرعية
 يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد يفرق
 عن جواز التمسك بها في غير ما يتم به البلوى على ما يظهر من
 اوائل كتاب المعتمد وتوجيه الفرق بين ما يتم به البلوى وغيره
 ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان الحكم لنقل البنا
 واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه يعلم الحكم بخلافها

في حجية العامة
 في حجية الخاصة

ما لم يتم

ما لم يتم به البلوى ولا حتى انه يرجع حينئذ هذا الاصل الى
 آخره وهو ما يقتضيه عليه من هو ان عدم مدرك شرعي الحكم
 المجتهد جعلت فيه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في
 اصوله كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام قال اصل ان
 الاصل خلق الله عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدركا
 شرعيا جازا لمخبر ان يتمك في استفاضة البراءة الاصلية
 لو كان ذلك الحكم ثابتا كان عليه لانه شرعية لكن ليس كذلك
 فيبني عليه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما
 لا دلالة عليه شرعا بان يصيب طرق الاستدلال الشريعة
 وسبب عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين انه لو كان هذا
 الحكم ثابتا لكان عليه احد تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه
 لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا
 يطاق ولو كان عليه لانه غير تلك الدلائل فما كانت ادلة الشرع
 فيها لكننا بينا ان احكامنا في طريق تلك الطرق وعند
 يتم كون ذلك دليلا على قول الحكم انتهى وقال المحقق الاستدلال

الاستنباط قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلاً وقد
 يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمة مثلاً وقد جرت عادة
 وعادة المتأخرين من علماءنا الخاصة بالتسك بالبراءة ^{الاصولية}
 في المقامين وانا ابطلنا جواز التسك بها لعلنا بانه نقلاً
 لنا ديننا وعلنا بان كل واقعة تحتاج اليه لا تلتزم اليوم ^{الغنية}
 او يخام فيها انسان ووقتها خطاب قطعي من الله تعالى ^{عن}
 معارضه عادله وعلنا بان كل ما جاز به ديننا يخرج عن ^{العرف}
 الظاهر عليهم السلام وعلنا بانهم لم يرضوا في التسك بالبراءة
 الاصلية فيما لم يعلم الحكم الذي يرضونه في عينه بل اوجبوا ^{في}
 وكل ما لم يعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صورته ^{انتهى}
 ولا يخفى ان الاستنباط في الاحكام غير مخصص في ذلك المقامين
 بل قد يكون في استحباب فعل وعدم وفي كراهة فعل وعدمها بل
 في اباحة فعل وعدمها به وبالجملة جري ذلك الاستنباط في جميع
 الاحكام الخمسة فيكون من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان
 يرجح المجهول بها في كل موضع الصور جانب لعدم وقدر الانسان

الانها

الى انما ليت مظنة الحكم اصلاً ثم غاية الامر ان يحصل منها ^{عقد}
 لزوم العلم على طبقه وليس هذا لما بان الحكم الواقعي انما هو
 ولو قد حصل لظن وفيه الصور هذا الحكم فقد تراءى ان ^{ان}
 بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك آخر كما نتج
 عدم الوجوب وهو اصل آخر عن عدم تعيينه من عدلان عدم مدركه
 شرعي الحكم عند المجهول بعد تفتيشه مدركه شرعي لعدم الحكم في
 الواقع وهكذا عند التحقيق والاستصحاب التفرق بالاثبات ^{ان}
 في موضع طرات فيجاء له بفعل شمول الحكم الاول لها ^{والثاني}
 ان هذه الاصلية وما عداها لليت امانة في نفسها انتهى
 تقدير التنزيل وتسليم حقيقة الاجتهاد اية يجب ان لا يكون حجة
 اصلاً ولا يحتاج في بطلانها الى تجسم اجراء الدلائل الباطلة ^{صل}
 الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لبطلانها ^{بطل}
 بعد ابطال اصلها بتلك الدلائل يقتضي التنزيل بتلخيص اصلها كما
 لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزيل اية وسلمنا ان اقامتها
 الظن بعلم الحكم فلا يخفى ان يجب ان يختص هذا التقدير ^{ان}

بأنه لا يثبت له البراءة
بأنه لا يثبت له البراءة

بصورة عدم تحقق معارضتها ولو كان في غاية الضعف فان وجوب
اصل المعارض كاف لا لحاظ حكمها ولا ليقين ان يفيد غلبتها بعد
الحكم وهذا ظاهر بالرجحان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة
رحمه الله في الخلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض اكان قد ثب
ايضا كما يظهر بالتبع وايضا كثيرا ما يستدل بها في مقابل من يستدل
في الاثبات بالاحتياط كما في مسألة قد كفاية الشيخ في التبع اذا
للمشقة هو مذهبنا او مذهبنا ذهب الشيخ رحمه الله الى الذين يحتجوا بالا
وافق العلامة بالمدعى بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور وما
يعكس الامر فيمستك بالاحتياط في مقابل البراءة كما في مسألة قد
من الذين المرددين اربعة ابطال وستة ابطال رجح الستة بالاحتياط
على الاربعة المرافضة للبراءة وكما في مسألة قضاء صوم السبعة على
المدعى هل يجب على في المكلف الذي مات قبل صومها مع القدرة عليه
ام لا رجح الجواب على نفي الموافقة لما ذهب اليه الصدوق رحمه الله
بالاحتياط في مقابل البراءة والتحقق في هذا المقام ان الاحتياط
المذكور اية لا يجب غلبتها بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العلم

لا غير

بأنه لا يثبت له البراءة
بأنه لا يثبت له البراءة

لا غير فغلبت برهنة الاحتياط اية يكون اثبات حكم كفي حكم
بالبراءة فانتمك في اثبات الحكم او نفيها باحدهما سمي في
مقابل الآخر وضوحا بالبراءة في مقابل الاحتياط شكل حذا
فلا تعقل ثم اصل انهم قد تمسكون في الفقييات باصول اخرى
اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجراء حكم من الواجب التمسك
عن الآخر والاصل عدم بليغ الماء كرا والاصل صحة البيع والا
حيث تمسك فالتمسك وامثال ذلك فالاحتياط فيها ان لا يعتبر
شي منها الا ما المستند بكتاب او سنة او ما يجري مجرى غيرها
حينئذ كما ان القواعد الكلية المتلقاة من الشارع فيجب ان تؤخذ
كلية ان لا يظهر لها اختصاص فتدعيه كقولهم عليهم السلام الماء كله
طاهر حتى يعلم انه فذر وقولهم لا تنقض اليقين ابا بالشك
ولكن تنقض بينين آخر وقولهم كل شيء نطق حتى تعلم انه قد
وقولهم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلالا ابدا
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعيه واما بعض الجتهل في نفيها
يعقدون قاعدة كلية باستقراء غير تام لاحكام جزئياتها او ي

ظاهر عام بدون القات الى الخصم ثم ينفرد بها في القياس المتب
 لاثبات حكم موضع القضية الكلية فيستخرجون مستقيمة فيعار
 بها روايات صحيحة مرسومة في التخصيص كما في مسألة الخيف هو
 الجواب لا ذهب الى اقل السيد المرتضى وابنا بابويه رحمهم الله
 لصحة عبد الرحمن وصحة صفوان وصحة ابي بصير والى الثاني
 ادريس موافقا لابن الحديد واحتج عليه على ما نقل عن العلامة
 رحمه الله في المختلف بقياس من الشكل الثاني في تحريم كل حامل
 رؤية الدم صحيح طائفا اجماعا ولا شيء من الحائض يبيح طائ
 اجماعا فبالكبرى قاعدة كلية فاستخرج منه لا شيء من الحائض
 المذكورة بخلافه فافرض بها تلك الروايات المختصة فجاء ان
 هذه القاعدة ليست كلية لظهور تلك التخصيصات ويمكن ان
 على هذا ما اجاب عنه رحمه الله في جملة ذكر الروايات بالمنع
 كون الحائض مطلقا لا يصح طائفا ثم قال ولهذا جازنا
 الغائب مع الخيف بقوله ولهذا انه على سياق التقييد بظاهره ان
 المشاطة الكلية وجود تلك الروايات لا يجزئ طائفا

هذا هو الوجه

الخيف

في بعض الروايات انما هو في بعض

مع الخيف وكان عقل من هذه الدقيقة وله الشيخ في الدين
 الايضاح فذكر في الجواب على سبيل الاستدلال ما في المنع في
 عليه انه غير حاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القياس
 بطلاق الحائض فافهم **وما ياب** ذكره للمقام ان صاحب الفتا
 رحمه الله ذكر في جملة احكام التخييم ان كثيرا منهم زعموا ان
 عليهم السلام لا ينقض نفثا بشك ابد او انما ينقض بيقين آخر
 جاز في نفس احكامه فقامت **قال** وقد هنالك انه محصور في احواله
 الانسان واحدا له واشباههما من الوقائع المختصة وذكر
 انهم من جملة ان كثيرا منهم لم يقطنوا بالفرق بين ما عطلنا
 شخص محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرة
 ولم يقدروا على التمييز بينهما وبين ما اذا لم يعلم بحاسة
 شخص او حرة فاجروا حكم الصورة الثانية والاحاديث الواردة
 فيها في الصورة الاولى وذكر انهم من جملة ان جماعا من ارباب
 التدقيق زعموا انه اذا علم ان حاسة ثوب مثلا لا تخم بظاهرة
 الا اذا قطعنا باذن القها او شهد عندنا شاهدان علان لا

اليقين لا ينقص الا بيقين او بما جعل الشارع في حكم اليقين
 ثمادة الهدلين في الوقائع المبرنية قال وانا اقول لنا
 على طيلان دقتهم وليلان الاولات اللبيب الذي تتبع احا
 بعين الاعتبار والاعتبار يقطع بان مقتضاها ان كوفي
 علموا من في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم اننا
 فانظر الى الاحاديث الواردة في القصارين والجزارين ويعد
 تظهر الجارية قرب سيدها والوفاء الصريح في ان الجاهل من
 في نظره موضع الحجة لكن لا بد من ترجمة قيمة وفطنة مستقيمة
 واللاستقب نفسك وغيرك فان كلامه ليس لها خلق له
 الشا في انما تعاقب به الباطن فلو كان حكمها متيقنا كان دعوا
 عندنا من انما واضع بين ولم يظهر منهم عليهم السلام الا ما يلد
 على التوسعة والله اعلم بحقائق احكامه وقد بلغني ان جمعا
 من فحول علمائهم الورعين يهجون الشياطين الخمسة للقصاص
 ثم يرحلونها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة
 غير نافعة وذكر انهم من جعلها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم

كل

كل شيء طاهر حتى يستبين انه قد رجم صورة الجمل بحكم الله تعالى
 فاذا رجمت ان نقطة الغنم طاهرة او نجسة بحكم بطهارتها ومن
 ان مرادهم عليهم السلام ان كل نصف طاهر وفيه نجاسة الدم والبول
 والاعم والماء واللبن والجبن مما لم يمتزج الشارع بين فريده
 بعلامة فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك كل نصف في جلا
 مما لم يمتزج الشارع بين فريده بعلامة فهو لك حلال حتى تعرفه
 بعينه فتدبر انتهى وانه من على الاخير بعض الفضلاء فقال ان
 اذا العاوشية للذي الذي يشرب الخمر ياكل لحم الخنزير ثم رقه
 عليه فهو جاهل بان مثل هذا النوب الذي هو مظنة النجاسة
 هل هو مما يجب التترع عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط طهارة
 او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه عليه السلام قرر في الجواب قاطبة
 كلية بان ما لم يعلم نجاسة فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكم الله
 اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك
 كالجاهل بنجاسة نقطة الغنم مما لا يمكن اقامه دليل عليه ثم قال في
 فرقه بين نقطة الغنم وبين البول والدم والاعم وغيرها حكاه

ذكر انهم من جعلها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم

بأنه لا يخرج من أصله
بل يخرج من أصله

فإن النطفة أيضا لها طهر كطهر غيره والنفس ومنها نجاسة
ومن العجبة حكم بالظهور فيما إذا وقع الشك في بول الفرس هل
طاهر ونجس وحكم بنجاسته نقطة الغنم عند الشك وكذا الكلاب
في الحلال والحرام انتهى فتأمل ثم **ادع** بعضا من أرباب التقي
من المجتهدين ربما يتجاوزون في اجتهداتهم عن أمثلة تلك
الأصول أيضا فينبون بعض الأحكام الشرعية على المسائل ^{الطبيعية}
أو الأهلية ويمررون الخرج في أمثلة ذلك تحقيقا كما في مسألة
تطهير الزيت المتنجس بالضرب الكثير في الماء الكثير في غيرهم
على تركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزئ في زمانها من الماء
يقبل به كالجريين فيطهر وكما في مسألة طهارة الكلب في التزويج
إذا أصاب داءا لم يبق معها في المصلحة وطهارة العذرة إذا أصاب
تربا بامرء الزمان علق صاحب الإيضاح رحمه الله الطهارة ^{فيها}
على عدم اشتراك الأجسام وعدم بقاءها كما هو من هذا الظاهر
وكما في مسألة انضمام السكت إلى النطفة الموافقة لطبعها لا
الشعر المشابه لصورة في الزكوة صفة على اتحاد المادة و

الصورة

الصورة الجسمية ولو روي اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة ^{فإن}
عن الصورة النوعية وكما في مسألة وجوب رد العصير ^{بعد} المقتضى
صيرورة خلائي ما لكه قال صاحب الإيضاح والتحقيق أن
يبنى على ذوات الذوات هل هي متساوية واختلافها بأعراض
وأحوال كذهب الجبايين ومقتضى كذا ذهب الجبايين فعلى
الأول يجب رده وعلى الثاني لا يجب لأنه غير المصوب وكما
مسألة استحقاق الأجرة على العمل في العين النافعة عند ^{حجر}
من غير تزييط قال فيه والتحقيق أنه هل هو صلة معدة للصفة
للمصلحة المقصودة كقولنا إلى الحسين البصري ومن تميز من
باحتياج الباقي إلى المؤثر أو علة فاعلية كما قال المترجم ^{من}
ذهب إلى استثناء الباقي عن المؤثر من المقتضى فعلى الأول
الاجابة تقع على حركة وعمله والله تعالى يعطي الصف ^{صلا}
بعد ذلك عند تمام الاستعداد بالعل فيستحق الأجرة ^{عك}
الثاني أن قلنا أنها تحدث على ملك المالك ابتداء ^{عك}
استحقاق الأجرة لأنه داخل في ملكه العوض ويد نيابة

ويداناً فكان كالكيل والمسقى ومجمل عدم العلم
 اليه وفي المأوفة لا يستحق تسليم العوض إلا بتسليم الآخر
 ولأن وجهها كعدمها وإن قلنا أنها تحدث على ملك
 العامل وتنقل منه إلى المالك لبيع المعاوضة والاستقال
 على موجود ولا يستحق العامل أجر أو كما في مسألة الوصية
 المطلقة للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تأكد القراءة ^{فيحصل}
 الاخ من الابوين على الاخ من الأم كما في الميراث أم لا
 تحقيقاً على تحقيق معنى التشريك هو ما باعتبار اجتماع
 الامثال والاضداد أو باختلاف الانواع فتدبر هذا
 ما ساعد عليه الوقت من بيان طريقة اهل الاجتهاد
 غيرهم مع رعاية نوع قسط بين الاجمال ^{التفصيل} والاختلاف
 الممل وسعى لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب في محله
 ان شاء الله تعالى يليق ان تحتم الكلام هنا بوضعية هي
 المناسب لاهل الورع وارباب التقوى من الطائفتين
 يرعى في العمل بالاحكام الشرعية ما يتيسر من الاحتياط

المذكور

المنسوب اليه المذهب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها
 مما يمكن طريقاً لا يعارضه رواية ولا يردده رواية يتفق في
 حصة الآراء والآثار ويهدى على صحة الفتاوى والاخبار
 مسلكت لا يرب فيه وسيل لا يعيب عليه وثقنا الله تعالى
 للفتاوى واعادنا من ارتكاب التثنيات والقصور في الشبهة

الاجماع

بيان عن اجتماع خراسان على حكم علمي او على حقيقة
 او حكماء وبيان اخرى اثنان الكثرة او ما في حكمه من اعيان
 قوام في امر عقلي او نقلي والمجتمعات عن اجماعهم المطلوب معرفة
 مواقع اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء وارباب الملل
 او اهل ملّة او جميع منهم والمشتهور في تعريفه عند الاصحاب
 من العامة كابن الحاجب في المحقق اجتماع المجتهدين من
 محمد صلى الله عليه وآله في عصره او بعدهم زاد عليه في
 العصر وبعينهم زاد لم يبق خلاف مجتهد مستقر وعرف القراء
 باتفاق امته محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية

من قوله في الشبهة
 في قوله في الشبهة

والعلم به فأن المنكرين للاجماع زعموا ان على تقدير ثبوت
في نفسه لا يمكن ثبوت علمهم والعلم بانقائهم قائم في بيان ان
قاضيه بان لا يتحقق ان يثبت عن كل واحد من علم الشرع
ان حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصفه
جرم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تعاضل احكامهم
مع جواز حقا بعضهم عدل الشايلون الموافقة او المخالفة
او انقطاع لطول غير فلا يعلم لغيره واستمر في مطلق
او نحو له ولا يعرف لغيره ولا يثبت في قوله راي في هذه المسئلة
كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما ذكرته
لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل في زمان متطاوفا
يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر
ولا يجتمعون على قول في عصره قال الفخر الرازي في المحصول
الاضاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن القضاة حيث كان المؤمنون قليلا يمكن معرفتهم با
على التمهيد **المسئلة** نقل الاجماع الى من يحججه به وقد علم

سواء كان العلم بالاجماع في نفسه
او في غيره

حصول

والعلم به فأن المنكرين للاجماع زعموا ان على تقدير ثبوت
في نفسه لا يمكن ثبوت علمهم والعلم بانقائهم قائم في بيان ان
قاضيه بان لا يتحقق ان يثبت عن كل واحد من علم الشرع
ان حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصفه
جرم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تعاضل احكامهم
مع جواز حقا بعضهم عدل الشايلون الموافقة او المخالفة
او انقطاع لطول غير فلا يعلم لغيره واستمر في مطلق
او نحو له ولا يعرف لغيره ولا يثبت في قوله راي في هذه المسئلة
كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما ذكرته
لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل في زمان متطاوفا
يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر
ولا يجتمعون على قول في عصره قال الفخر الرازي في المحصول
الاضاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن القضاة حيث كان المؤمنون قليلا يمكن معرفتهم با
على التمهيد **المسئلة** نقل الاجماع الى من يحججه به وقد علم

ان مستحيل عادة لان الاحاد لا ينفيد العلم به فتعين التواتر
ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والوسطه وبين العبد
جد ان يشاهد اهل القوافل جميع المجتهدين شرقا وغربا
ويسمعوا منهم ويقولوا عنهم الى اهل القوافل وهكذا طبق بعد
طبقه الى ان يتصل بنا قال العاصمي في شرح المحقق بعد نقل
ذلك التالين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقتضى
واحد وهو انه تشكيل في مصادمة الضرورة فاننا علم
من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع
على المظنون وما ذاك الا بثبوت علمهم وببطلان التناقض
الذي لان انتفى ولا يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصود
في هذا المقام فانه يمكن ان يدعى بان امثال هذا من الامور
التي لا شبهة فيها فقلنا بالاجماع عليه من جهة علمنا بانه
لا يخالف عاقل لمن جهة السماع ونطبق الاخبار ونسج
الآثار كما هو المطلوب وهذا اعتراف بعض الافاضل وافاد
في هذه الجواب ان هذه الاعتمادات قريبة الوقوع لا

سواء كان العلم بالاجماع في نفسه
او في غيره

لغيرها من دليل وابن الضرورة حتى يصادها التحقيق ان
المطالب ان كانت من الضرورية بان كوجب الصلوات الخمس
وامثالها ومن القرائات القطعية مما يقو عليه الدليل
القطعي فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل
والتمسك بل بطريق العقل من حيث انه لما كانت حقيقة
الحكم ظاهرة للعقل بحيث لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم العقل
بانه لم يخالف احد من المجتهدين قطعا فحكم بالاجماع على
الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع
ولا يبحث عن فيها فاما ان الاطلاع على الاجماع فيها لا
في شيء ولا يضر الثاني للاطلاع اذا كان مراده نقل العلم
على الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب
النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما
عليها بالاجماع ويحصل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالا
لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها مقصور
بل مقدر خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وان

لغيرها

الاسلام في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين
 في طرق الاختلاف وهذه المطالب مختصة في الفصل الثامن
 لا يخرج عن احد من المفسرين في المشارق والمغارب مع علم
 حقايم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل
 ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون بتلك الشهادة
 زعمها الفقهاء حتى ادعوا في كثير للمطالب الاحكام وما
 الفاضل الشيرازي من ان تلك العجوة لا تجري في الاجماع
 المتفق في داخل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين
 ففيه نظر اذ يجري في احتمال الكذب في قولهم رأينا كذا التقية
 غيرها ولا يمكن التقية عادة عن هذا الاحتمال في سائر المطالب
 انهم في التحقيق في هذا المقام ان العبرة في الاجماع ليست بالاداء
 كما فهم بل الدلائل على حجية عقلا ولا كما سطر في انفا
 لو تم على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها
 امتنع اجتماع آرائهم عليه وان الاختلاف على قولهم
 طائفة وحصول العلم باقتناعهم على حكم يمكن مجرى التبع وعدم

في كلام بعض الافاضل
 في بيان اننا قد اوردنا في هذا الفصل
 كلام بعض الافاضل

وجدان

وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة على
 العادة تحكم بان لا يكون لقولهم في تلك المسئلة مخالفة لظاهر
 اثر وكان ينقل اليها وهذه المقابلة يسميها المنطوقين في
 المتكلمين والاصويون بالقطعات العادية ولا يكتفي بها
 اصل الانصاف ويحتلونها في المطالب العظيمة كما انهم في الاستدلال
 على وقوع عجز العرب عن معارضة القرآن قالوا قد راعى القارئ
 لعارضوا ولعارضوا النقل اليها لتوفر الادعاء وعدم الصيا
 والعلم بجميع جميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يصلح فيه
 انهم تركوا المعارضة مع القلة عليها او عارضوا ولو تسقط
 اليها لما نفع لعدم المبالاة وقلة الالتفات والاستغفال
 بالمهمات انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه
 الصلوة والسلام في الجدل في حقبة ما مضى من ذلك من ان
 على حدة الا قد نقل لو كان الاخر لغيره اثر واثرة فان اجماع
 بعض الطوائف على حكم لا يسيل العقل اليه يعلم عند المنطوق
 المتبع بلا ريب اب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم على حدة

في المتن اننا قد اوردنا في هذا الفصل
 كلام بعض الافاضل
 في بيان اننا قد اوردنا في هذا الفصل
 كلام بعض الافاضل

واجماع الزيدية على اعتبار الخروج بالسيف في الامام بلا فتح
 لقيام الاحتمالات المذكورة في حصول العلم المذكور في كل
 بعض خواصهم عن الشيخ او ما يجري مجراه على الرضا به في حكم
 الموافق للمرجحين بذكرنا اشرا الى التعريف وهذا معنى قول
 العلامة الحلي رحمه الله في النهاية في دفع ما مر من كلام الفخر الرازي
 اننا جزم بالسائل المجمع عليها جازما قطعيًا ونعلم اتفاق الامة
 عليها علمًا وجدانيًا حصل بالتشامع وتطابق الاخبار ولا
 ما اورد على بعض الافاضل من انه ان كانت تلك المسائل
 قبيل المطالب القطعية الضرورية او النظرية العقلية فلا تنفع
 ليس الكلام فيها وان كانت من قبيل المطالب العقلية الاجماعية
 فلهذا وحمل اسكال ادعاء العلم الرجائي في غير ما يحل عن بعد
 فتأمل انتهى **فصل الرابع** في حجية الاجماع الطائفة الاولى وهم
 العقلاء على حكم عقلي فان كان ضروريًا او ما يجري مجراه من
 السهلة الوصول كقبح الكذب الضار ولوم الجور وحسن العدل
 والصدق النافع فليس هو ذلك الاجماع بل انما يكون الا

انهم
 في بيان اننا قد اوردنا في هذا الفصل
 كلام بعض الافاضل

بالعكس فان العقل يحكم بوجود ملاحظة الحكم بدون تتبع لحال
 بانهم يجب ان يحكم به وهو ظاهر وان كان نظريًا استويًا بيشمات
 كقوله السموات وما يشهد بها الحقيقة واجماعهم عليه حجة قطعية
 فينت الحكم بعقل العقل ولا يحتاج من العقل في نظرنا لثبوت فانه
 من المعلومات القينية ان الحكم لو لم يكن موافقًا لغيره لم يتفق
 اجتماع العقلاء عليهم اختلاف دوامهم واغراضهم وقواهم و
 عادتهم التي تزيي بعضها اختلافات غريبة بينهم بل كما كانت حجة
 منهم في بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلاف
 ما في نفس الامر ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال مع انهم
 انبياء وحججًا معصومين عن الخطأ فيظهر بذلك ان ما قاله
 الشريف في شرح الموافقة تبعًا لما تقرر بعد نقل دليل العقل
 على تعلق الاول من ان سبى ما ذكر من الدليل على تعلق
 الاول من ان الاول لا يتحقق اصلًا ولا تحق الاجازة اليه
 هناك فذلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه لنا
 في الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل

ج

بكر

الفلاسفة عليه لا ابتداء احتمال الاعتقاد امكان وقوله في نفس الامر
 على ما يلوح من ظاهره الموهوم لمواظفة اعتقاد المشرقة المطالب
 لقوله عز وجل وكل في ذلك يسبحون فان سباحة الكوكب في
 وجواز الخرق عليه لا ينافي في النقطة كيف وظاهر هذه الآية و
 صريح الآيات الاخرى ينادي على جدي ان امكانه بالتحيز لوجه
 من السبع الدال عليه محكمات القرآن ملحق بانكار الضرر بها
 الدينية فما ذكره الحق الدواني في الحاشية القديمة بقوله
 ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكب كلها
 سوى خارج القرع غرض مثل واحد بحيث لا يتحقق التطلع
 يتحققها بين المثلثات الا بين ذلك المثلث ومثل القرع
 الافلاك الكلية في ذلك المثلث والافلاك الكلية للقرع فتمام
 انتهى محضه يدين في مقابلته فيقو العلامة الشرازي في النقطة
 يكونها سبعة على الوجه الذي هو من ومقابلته يدين الحق
 العلوي باجماله كونه ثمانية ومقابلته دليل الفلاسفة على
 التسعة مع ان كلامه في افلاك الكلى لا في المطلق ثم انه في

غير

باب في اجماع الامم

غير تمام كما يظهر مما اوردوا عليه فلا يفتح في ثبوت السبع
 اجماع الطائفة الثانية وهم ارباب الملل فان كان على امر
 صرف لا دخل له فيما يستنبطون به فان علم بالقرائن ونحوها
 ان الانبياء والمجس الذين في ازمانهم داخلون فيهم غير محتمل
 لهم فالظاهر انه محتمل وان لم يقل عنهم بخصوصهم نقص ذلك
 والا فلا وان كان على امر ديني اصلي او فرعي ولا محالة
 يكون على شئ ما خذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم السماوية
 كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب والعقاب ومثاليها
 من الاصول وكوجوب المعرفة والاتباع بالعبادات من
 الفروع فلا شبهة في جديته والوجه ظاهر **واما اجماع الطائفة**
الثالثة وهم اهل ملّة واحدة فان كانت غير ملّة الاسلام
 فاجماع اهلها كاليهود والنصارى على حكم غير منسوخ هو
 كاجماع اهل الملّة في الحكم **واما على حكم منسوخ** فهو محتمل
 لا لغيرهم وان كانت ملّة الاسلام **الثامنة** لجميع الملل
 فاجماع اهلها محتمل مطلقا وهذا المقام هو الذي يحكم فيه

باب في اجماع الامم

الاصوليون اثباتا ونفيّا فان النظام من العامة وبعضها
 من الشيعة وطائفة من الخارج اكرهوا والتحقّق في بيان
 ان يقال قد قلت البراهين القطعية على عدم خلوا الزمان
 من معصوم كما تقرّب في محله فاذا فرض ان خاص جميع الامة
 اتفقوا على حكم بلا مخالف فلكون المعصوم بينهم وهو اخص
 الخاص يجب ان يكون للحكم حقا لعدم جواز الخطأ عليه
 الدليل العقلي هو المعتمد في حجج عند الحاجة ويدل على حجة
 اجماع الطوائف السابقة اية مما مرّت الاشارة اليها **وقال**
الشيخ البهائي رضي الله عنه في جواب الابهة عند ذكر تعريف الحق
 للاجماع المستعمل قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا حق
 من هذه الامة لم يضر بنا على ما نعتقد من عدم خلوا الزمان
 عن المعصوم فليس عصمة الامة عن الخطأ من خواص نبينا
 صلى الله عليه وآله **واما** في العوائق حيث جوز والذوات عن
 المعصوم جعلوا عصمة الامة عن الخطأ من خواصه صلى الله
 وآله ونصصوا العصمة عن الخطأ لهذه الامة فاحصن الاجماع

هو

هو حجة بهم **واما** عن فلاحهم في القول المعصوم وكل
 زمان فيهم فان قلت كلام العلامة في اول كتاب الكاشف
 القواعد وغيره صريح في ان عصمة الامة من خواص نبينا
 قلت الذي نقلته عن الذي قدس الله روحه وهو نقله
 عن مشايخه ان المراد بملك العباد ان امرئيتنا صلى الله
 عليه وآله معصومون عن المسخ والمفسد دون ام الانبياء
 السابقين وهذا يدل على اعراض الشارع المحقق الشيخ عليه
 ثراه على العلامة عطا الله مرقه ان اختصاص العصمة بامّة
 صلى الله عليه وآله لا يوافق مذهب الامامية من عدم خلق
 عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيّد عصمتهم
 بكونها عن الخطأ فكل كلامه على ما قلناه عن المشايخ لا
 لئلا يلزم مخالفة لما اجمع الامامية انتهى ولا يخفى ان
 عدم حيز خلق زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل امّة في
 كل زمان عن الخطأ لا امكان انحصار المعصوم في بعض الامّة
 السابقة في نفي ذلك الزمان فيجوز حينئذ على جميع امّة

باب في اجماع الامم

فعل هذا يكون عصية الامة عن الخطا من الخاص الاضافي لثبوتها
وان لم يكن من خواص الحقيقة فلا يلزم خلل امثال ما روي عنه
صلى الله عليه وآله من قوله لا يجتمع امتي على الخطا كما ينبغي عمله
ولانهم القليلة على حجة الاجماع من مجموع التخصيص مطلقا
فاحفظ هذه الدقة فان توجيه التخصيص هناك يحتاج الى
واما العادة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصر على القول
بحجة اجماع امة نبينا صلى الله عليه وآله واستدلوا عليها
عقلية وعقلية اما العقلية فمن **اما** قرره العبدى تبعا
للمعاجى في شرح محققه بقوله انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد
من العلماء والمحققين لا يجمعون على القطع في شرعي مجرد نوا
وظن بل لا يكون قطعهم الا على قاطع فوجب الحكم بوجوب
قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاها وهو خطأ المخالف له
وهو مقتضى حجة ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر
نقضا على هذا الدليل ودفعه بقوله واورد على نقضا اجماع

على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا ينفق بعد موسى واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل ووجه ورود ظاهر الجواب ان
اجماع الفلاسفة عن عقل عقلي وتعارض الشبهة واستثناء النسخ
بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع
بين الاستنباط على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى
عن الانبعا لاحاد الاو ابل عدم تحقيقهم والعادة لا تخيل
ما ذكرناه بالجمله فانما يريد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القوة
واستأنوه ظاهر انتهى ثم ذكر قوله ورود ودفعه بقوله
لا يقال على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا بتخطئة المخالف فيكون
حجة فقد اثبتتم الاجماع بالاجماع وان قلتم ان الاجماع دخل
نقض قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتتم الاجماع بنقض قاطع
الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لان نقض
المنهني كون الاجماع حجة والذي ثبت بذلك هو وجود
قاطع د على وجود صوته من الاجماع يمنع عادة وجوب
بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وشبهة هذه

على

الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجة الاجماع لا ينفق
على حجة لا وجوده ولا دلالة فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما
يرد على جميع هذه الارب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف
يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان نفي مقتضى
المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد التمسح في القطع المذكور
الادعى اتفاق جميع كثير على امره بتخطئة المخالف فلو امكن
القول بحجة مثل ذلك الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون
قاطع كان اجراءه هذا في اصل المطلوب اظهر وخبره
ويجوز الى الاستدلال المشهور المذكور في الحق في خبره
فيما قاله العبدى استدلال امام الحرمين على حجة بان الاجماع
يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة
بامتناع اجماع مثله على مطلق فيكون الحكم حقا وهو
الموجب لانسلم قضاء العادة بذلك وانما يتبع اتفاقهم

على مطلقه اذا دق فيه النظر واما في القياس المجلي واخا لا
بعد العلم بوجوب العلم بالظن فلا انتهى واما على دفع النقض
فبان يقال الناقض لو ادعى ان هذه الطوائف اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف لكان الدفع غير مقبل لا ينفق من
من التحكم فانهم قالوا في هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم
بالنسبة الى اليهود والنصارى فان الظاهر انهم لم يجمعوا
معتقد الحق في ذلك وان كان الاكثر منهما على هذا الباطل اما
على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة طوائف مثل هذا
عن وجود نص لا متنع في اصل الاجماع المطلوب ايضا لا ينفق
فرق كما عرفت فلا يندفع الدور ولا يجبه القول به هنا مع
الرد في على امام الحرمين هناك قد بذر **وهنا** ما ذكره ايضا
بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع بل واجمعوا على ان غير
القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو
غير قاطع لم يعارض الاجماعين وانما إعادة ثم ان ارد
على غير الدليلين ان مقتضاها ان الاجماع حجة اذا بلغ

الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجة الاجماع لا ينفق
على حجة لا وجوده ولا دلالة فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما
يرد على جميع هذه الارب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف
يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان نفي مقتضى
المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد التمسح في القطع المذكور
الادعى اتفاق جميع كثير على امره بتخطئة المخالف فلو امكن
القول بحجة مثل ذلك الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون
قاطع كان اجراءه هذا في اصل المطلوب اظهر وخبره
ويجوز الى الاستدلال المشهور المذكور في الحق في خبره
فيما قاله العبدى استدلال امام الحرمين على حجة بان الاجماع
يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة
بامتناع اجماع مثله على مطلق فيكون الحكم حقا وهو
الموجب لانسلم قضاء العادة بذلك وانما يتبع اتفاقهم

عدد القائل فان غير لا يقطع بخطه نحو لا يقدم على القائل
 اجماعا فاجاب بان الدليل فاهضة اجماع المسلمين من غير
 تقيد ولا اشتراط فانهم خطأ والمخالف وقد تم على القاطع
 مطلقا من غير قيد من هذه القائل والله سلم فلا يضرنا اذ نحن
 حجة الاجماع في الجملة وقد صحح ان اكثر ما يستدل به من
 الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى
 امكان المنع والمنافسة في بعض هذه المراتب ايضا فلا تغفل
 قال بعض الافاضل بعد كراهة هذا هذا الدليلين مع ما ذكر
 في ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم فاقض هذا
 الدليل والفرق عند التسليم والانصاف ليس الا من قبل الخطا
 الضعيفة التي لا يكتفي في المطالب الفنية فضلا عن المطالب التي
 يحتاج فيها الى القطع فان العلماء الذين اتفقوا معلوم
 بحكم حكم حسن الظن ان لهم دليلا قطعيا على هذا المطالب
 معظمه كالشافعي والحنيفي والغزالي والاستاذاني بحق
 الاسفرائيني وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم

فكتبهم

في كتبهم منقول عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة
 عليها بحيث لا يقبل الذبح ولا يكون فنية فضلا عن ان يكون
 قطعية ودعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم
 ينقل مع نقل هذه الأدلة الضعيفة فبعد ما تارة بعد فالتأني
 ان باعهم على الحكم المذكور الشبهات المعقولة عنهم وهذه
 التي في نظرهم هي البراهين الحقيرة كافيته لحكم القطعي لك
 كالحكماء وما قالوا ان الاستنباط لم يقع في الشبهات
 كيف وقد وقع لاحصاء هذه الأدلة باعتراف المعترضين على
 دلالتها ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين
 ان لم ينقل عنهم بخطه المخالف وتعليقه على القاطع بالسطا
 الاجماع والقاطع والظني واسألها انما تجد بعد عصر
 حال تدوين الكتب وتكثر الاجاث والاجتهادات نعم ما
 ادعى الغزالي من القائل المعقولة في قوله عليه السلام لا تتبع
 على الخط ولو ثبت لكان عدة ما يمكن التثبت به في هذا القائل
 لكن القائل امر وجد في مختلف بالنسبة وانما ينفع لمن جعل

لا ينفرد حجة على الغير فاقول انتهى اما القلبية فانما
 استدله الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
 من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير هدى المدينين فانما
 قوله ونصل جهنم وسائر ميسرنا بقرره انه تعالى وعدا باتباع
 غير سبيل المؤمنين بغيره الى مشاقة الرسول التي هي كفر فجوهره
 لا يقيم مباح الى حرام في الوعيد فيجب اتباعه واعتزله عليه
 كثير من احواله وجوه من التخصيص في كل زيادة اسلام
 في مشاقة الرسول وفي مناصرة او في الاقتداء به وفيما هو
 مؤمنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
 وجوب اتباع سبيلهم لشبوت الواسطة وهي تركه لاتباع
 ومنها انه لا يرد على تقييد المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب
 التمسك بالدليل لا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انها
 تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
 ظاهره وانما يتوقف ذلك في المعصوم وبالجملة هذه الآية ليست
 نصا في المطلوب بل غاية ما يمكن ان يدعى فيها الظهور في وجوب

الاثبات

الى اثبات اصل كل دليل على ما قطع عنده من الوجوه واما
 من وجوه فاقول القياس القياس الاسود عندهم بالنظر في حاجي
 سلك هنا في الاعتراض طريقا آخر قرره المصنف بقوله
 بالظاهر انما يجب بالاجماع ولو لا وجوب العمل بالادلة المما
 من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يشك حجة الآ
 فيصير وزا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قد مر بعضها في بحث
 الاجتهاد فنذكر ومنها ما استدله غيرهم وهو قوله تعالى
 وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال
 الشيخ اليها في حقه وفيما هو الزينة وجه الاستدلال ان
 معنى الخيرة لخير في الشققين على الخطا وادود عليه ان المراد
 بالاشهاد في الآخرة كما قال المفسرون وهم فيها عدل وخير
 فلم يشك خيرة بينهم وعدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الآية لا تدل
 على خيرة بينهم وقوله شهداء في كل ما يقع لونه مع حكمهم ليس
 بشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فيجوز وقوع الخطا منهم
 احيا فان الاعمال لا يثبت في كثر خير من غيرهم ولا يجوز عدم

شهادتهم كشهادة العدول في الحق انتهى **ما قلناه**
 العلامة في التنبؤ وهو قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
 تأمرهم بالمعروف ونهونهم عن المنكر والاستدلال بان
 لام الجنس تعني الاستغراق فدلت على أنهم أمم وأكل معروف
 فهو من كل أمم فلو اجتمعوا على خطأ لكانوا أمم من المنكرين
 عن المأمور وهو ما قلناه في قوله الآية وروى أن الظاهر
 الآية فيحمل على المعصوم وروى أن المفرد المحلى بلام التعريف كالنكر
 والمنكر لا يدل على العموم **ومنها** ما استدركه الفراء في
 قوله صلى الله عليه وآله لا تجمع أمم على الخطأ فربما يجهل
 أنه متى معنى لوقوع روايات كثيرة بمعنى نحو لا تجمع
 على الضلالة لأن الظاهرة من أمم على الحق معنى فحق الشك
 حتى يجهل المسيح الذي أيد الله على الجماعة من فارق الجماعة
 ميتة جاهلية العزف لك وثانيهما أنه لما تلقاه الاتباع
 فلو أنه صحيح لعنت العادة باستماع الاتفاق على قوله
 الحاجبي الأول وأورد على الثاني أن قبول الآية لا يخرج عن

في قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
 تأمرهم بالمعروف ونهونهم عن المنكر

الأحاد

الأحاد وانكر العلامة وجرسه في التنبؤ تأمر ولا يخفى أن
 ما قيل من أن كون الإجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من
 الدين يمكن أن يكون مبنياً على اعتقاد القاطنة هذا الخبر اليقيني
 على حجية لأنه لو كان حجة في نفسه من ضرورات الدين كما في
 بعضهم وأورد عليه أنه سفسطة فثابت أن قلت كيف شاع الاستدلال
 بالقطعية على الإجماع ونحوه مع أنه من المواضع المطلوبة فيها
 اليقين وأن المعتزلة وجهوا لاشاعة اتفاقاً على عدم جواز
 إفرادها اليقين أصلاً قلنا القائل بهم إفرادها اليقين
 بأمور ضعيفة معلوم البطلان غاية تحريمها أن إفرادها اليقين
 على العلم بالوضع والآراء والأول أنما ثبت بنقل الخبر
 والقدر وأصولها ثبت برؤية الأحاد كالاصح والظليل
 سيويه وعلى تقدير صحة الرأية يجوز الخطأ على العرب وفروعها
 ثبت بالاقية وكلاهما طينان والثاني توقف على عدم النقل
 والاشارة والجهاز والاضمار والتقصير ونحوها والكل
 في الكلام لا يجوز باستقامته بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم

بأنه لو كان الإجماع حجة قطعية
 لكان العلم بالضرورة من الدين

العقل الذي يجب تقديره على العقل لا يلزم العلم بهما أو تصحيحهما
 أو تقديم الفرع على الأصل لكن عدم المعارض العقل غير يقتضي إذا قلنا
 عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق أن
 دلالة الآية العقلية يتوقف على أمور ظنية فيكون الدلالة فيه
 ظنية هذا هو ما يراه ما يمكن أن يجرى مقتضى هو والفرع بحدوث
 ظاهراً من كل طرف من حيث هو يمكن أن يفيد اليقين بمسألة فضاء
 القرائن الحالية والمقالية كيف لا ولا شك في علمنا بأن استعمال
 الأرض والسماء ونحوها في زمن الرسول صلى الله عليه وآله كان
 معانيها التي يراد منها الآن والشك في ضبطه وكذا الحال
 في صفة الماضي المضارع والأمر واسم الفاعل وعندها وكذا في
 رفع الفاعل وصف المفعول وجر المضاف إليه فيمكن أن يفيد مثل
 العلم بالماضي بالماضي بالماضي بالماضي بالماضي بالماضي
 العقل فقد علم استقامة إذا علمنا أنه القائل صادق فقد ثبت
 إمكان استقامة اليقين من الدلائل العقلية عمومها بلا فرق بين
 المطالب العقلية والشرعية في ذلك فتوقف صاحب المواقف في

في قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
 تأمرهم بالمعروف ونهونهم عن المنكر

الفرق

الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقلية وقضية الضرورة
 فإنا إذا علمنا صدوره عن لا يجوز كذب عقلنا علمنا استقامة
 الاحتمالات بالقرائن اشك أن يحصل خبرنا بأن موافق لقصر
 الأمر ومعلوم أن الموافقة لقصر الحق لا شبهة فيه بعموم العلم
 منها بالعقلية التي هي مبادئ بالنسبة إليها كالصدق ووجه
 الصانع وبعض صفاته كالحلم والقدرة واستقامة الصنيع وإقواله
 أفضال الموقوف عليها الاستدلال لا يصدق القائل بها محال نعم
 دور لكنه يمكن أن يدفع بأنه بعد شهادة المعجز أو قوله تعالى
 في أنفسنا علماً قطعياً بصدق من أتى به سواء كان بدنياً أو
 استدلالياً شامها بقضايا قياساتها معها بدون توقف على
 منها حتى أنه حاصل أيضاً لمن يعرف في الصانع وصفاته أصلاً كما
 ذلك كما يكون مكابرة فمات نقل السيد الشريف في شرح الموا
 عن الفخر الرازي من أنه جزم بعدم جواز التصديق بها في العقلية
 مطلقاً وقال بأخصار إفرادها اليقين في المسألة العقلية كالأ
 وخبر الأحاد إنما هو نصرة جمهور الشاعرة في الجلة كما هو أبلغ

في قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
 تأمرهم بالمعروف ونهونهم عن المنكر

هذا هو الحق

قد صرح بالطلاق افاذتها اليقين في الاديعة وما اقله في هذا
الشرح قاصدا بالرجوع على التمسك في القائل بجمع الافادة في
شرح المقاصد فقال ان العقل يجوز ان يكون من المستغاث فلا
هذا الاحتمال انما يحصل للفرع بعد المعارض العقل للدين في
في العقلية وان حصل للفرع في الشرعيات وذلك بخلاف
الادلة العقلية في العقلية فانها بحجة ما تفضل بالفرع بعلم
لانها مكتبة من عقائد علم بالدين بمتعتها او علم بالدين بمتعتها
انتهى مدح فروع بآثاره قطعية صدق القائل يدفع الاحتمال المذكور
لان من يتبع عليه الكذب لا يمكن ان يحجبها بمتعتها وقوله الى
لزم احدا الحالين وقوع المستحيل او كون الصادق كاذبا
وبالحال ظهر مما فصلنا ان غاية ما شك في بعض الاكابر في
المقام على افاذتها اليقين في غير الشرعيات واما فيها كالاتي
كما صرح بلغة الرازي في امر ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يحل
الاشاعة والمعتزلة ائيم هنا على افاذتها اليقين في العقلية
الفرقة لظهور ان مدار اكثر استدلالها في الشرعيات عليها

قد

هذا هو الحق

قد تقرر ان اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل املة واحدة
فقول هذا الجمع ان لم يتصل على قولهم معصوم ولا وجه بحجة اجماع
وان اشتمل عليه فحجة باعتبار والامامية رضوان الله عليهم
يعتدونه باجماعات الطائفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى
قدس سره في الانتصار وما عيب علم ان حجة الامامية في جميع ما
براهنوا ركن في غيرهما من العقائد هي اجماعها عليه لان اجماعها
قطعية ولا ريب في صحة العلم فان اضاف الى ذلك ظاهرها بالبيان
او طريقة اخرى توجب العلم وتقر اليقين فهي فضيلة ولا ريب في
الى اخرى والا فحق اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان
في اجماع الامامية قول الامام الذي كلف العقول على ان كل
زمان لا يخلو منه وان معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قوله لا
في هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة
هذه الطريقة في موضع من كتبنا انتهى فان قلت اجماعات
يدعيها علماء الامامية في كتبهم لها صوريات احدها ما يكون
منقذاً في زمان ظهورهم عليهم السلام والثانية ما يكون

دوب م

في زمان الغيبة فالاول مما يشعور العقادة حيث يرى شخص
وليس كلامه واما الثانية فكيف يتصور مع غيبة وعدم علم احد
بمكانه بل يعلم حوازمها في زمان الغيبة الكبرية حتى عاين
التدبر اية على ظاهرها وروى عن علي بن ابي طالب من التوقيع المشتمل على قوله
فقد وقعت الغيبة النائمة الاقرب ادعى المشاهدة قبل خروج البقية
هو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخولهم بل على وقوع الاتفاق
من جميعهم مع اشتراك في الاتفاق قلت التحقيق ان معنى دخول
المعصوم في اجماع ليس الا انه قول علي بن ابي طالب ان يكون موا
لا قول المجتهدين وهذا لا يستلزم دخول شخص في جملة اشخاصهم بل
لا كونه في زمانهم فانت افعاد اجماع في زمان الغيبة غير موقوف
على دخول شخص قول امام العصر عليه السلام في قوله لم يزل
على طبق قوله غيره من ائمة الماضي عليهم السلام فان قولكم انتم
حيث وميتا وهذه الدقة لم يحجج الخاصة في تعريف اجماع الى
ما يقينه العامة قريباتهم لم يزل قولهم في عصر بل في قديمه لكنا
مخالفين لخرجه هذه الصورة بدعائها العلة وهذا الباب انما

يجمع

هذا هو الحق

يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عليه السلام لقولهم بالقرائن
والآثار المعروفة بالشيء المذكور على ان اتفاق هذه الطائفة لا
الاعتماد ما ثبت عندهم من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي
في العلة قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فخرج
حينئذ الى اعتبار اجماع قتلهم باجماعهم ان قول المعصوم وحده
فيهم انتهى واما الاطلاع على اتفاقهم فمسل عند التبع لانهم
وقد مرت الاسماء التي شئت علينا ببعض اتفاقهم من هذا
على وجه لا شك فيه فتذكر قطع من هذا التحقيق وجد فمما
بعض الفضلاء في هذا المقام من ان اجماع قد يطلق على اتفاق
جمع على امر قطع بان احد المجتهدين هو المعصوم ولكن لا يتبر
شخص وهذا القسم من اجماع ما لا يكاد يتحقق لانه الامام
عليه السلام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في
كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يتبع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق
وكذا ما قيل ان ضبط اجماع انما يتصور حين حضور الامام
في غيبة فلا يعلم وكذا ما ذكر بعض الافاضل بعد ما ذكره عنه

من ان الاطلاع على الاجماع المعتمد عند العامة محل اشكال بقبوله
 اما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باقية
 ودخول العصور لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع الحجة
 اشدا اشكالاً خصوصاً في زمن الغيبة فان الاطلاع على اقواله
 الشاهدين مقتصر فعلاً عن ما يغيبه لا يعرف احداً شخصاً ولا مكاناً
 فكيف يعرف قوله وكونه داخل في جملة الاقوال وكذا ما ذكره
 ابنه بقوله واما ما ذكره بعض متأخري اصحابنا من انه يمكن
 الاطلاع على الاجماع في زمان قريب من زمن الائمة عليهم السلام
 كزمان مقتدر على اصحابنا فحينئذ اشكاله لانه ان علموا خصوصاً
 قول الامام عليه السلام فلا فائدة للاجماع ولا اثر لان المطلق
 بالاجماع عندنا يحصل الاطلاع به على قوله عليه السلام فاذا حصل
 فلا فائدة في قوله الآخريين ولا في نقله وان لم يعلموا خصوصاً
 قوله عليه السلام فعدت الصعوبة المذكورة اذ لا بد حينئذ من العلم
 بعدم خروج احد من المجتهدين المعجدين في العالم من الحكم
 حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم بقول المجتهدين المعالجين

النسب

النسب ولا فرق بين قرب الزمان وبعده في ذلك الا ان قيل
 يمكن علم المتقدمين يكون الامام في جماعة محصورين كما هو عليه
 او اهل بيت مثلاً ولم يعلموا خصوصاً قول الامام عليه السلام لكن علموا
 ان كل هذه الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح
 عند الامامية ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة وحسبنا يظهر
 الفرق بين حال المتقدمين من اصحابنا متأخريهم اذ لا يمكن
 ذلك بالنسبة الى المتأخريين فتأمل وكذا ما ذكره بقوله ان
 دعوى الاجماع في كلام المتأخريين من غير نظر في المتقدمين
 لا تستقيم الا على ما تأويله في معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد
 في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعاً او عدم النظر بالجماع
 وامثال ذلك في الاجماع في كلام المتقدمين ايضاً تشريفاً مراد
 بالاجماع احد ما ذكر من التأويلات اذ ما ذكرناه في بيان
 امكان اطلاعهم على الاجماع لاشك في ذلك وقدره ولا يخفى
 ان حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالاً
 وغاية ما ذكرناه في بيان حجية ان عندنا لم يمنع الاتهام على

في رد دليل ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم الدليل وفيه تأمل
 لا يخفى انتهى وايضا قد رصف ما جزم به بعضهم من ان في زمان
 اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يقول لهم
 بخير لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يروم الى الحق انتهى وفي ذلك لا
 لم يجوز الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلاحاً حتى يحتاج الى هذا
 البعد الذي طعن فيه لاجل بعض المتأخرين بقوله وبطلان هذا ما
 لا يحتاج الى البيان بعد لاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتأمل
 هذا هو اصول المباحث المهمة للاجماع ولما سألنا عن مختلف
 هي من قوله وفيها ينبغي التنبه على ما هو اهم منها التكميل البصيرة في
 المطلوب فهذا ولا محذور في ان الاصوليين بعد تعريفهم الاشكال
 بما عرفت وسياقة الكلام في ذلك حجية على وجه يوجب غمماً
 فيما يكون الجمع عليه كما قطعنا راء البعض الاتفاقات الذي
 لا تشمل تعريفاتهم مع كونه منوعاً لا عليه فيما بين بعض قداماتهم
 فساهوا فسموه الاجماع ايضاً فتعاقبوا في هذا القبول تسمية
 المشهور وما يشبه اجماعاً كما هو واقع لما لم تكن تلك الاجماع

حجة

حجة بالمعنى الذي استعملوها في الاجماع الحقيقي وهو ما يكون
 للعلم الحقيقي احتاج الى قوت في لغة الحقيقة ايضاً فاستعملوها
 معنى مطلق الدليل الشامل للفظي المسقوف في الفقهيات بينهم
 وبالجملة كل مسئلة موضوعها الاجماع ومحمولها الحق ايجابية
 او سلبية بحجة اعتبار معنيهما في بادى النظر اربعة احتمالات
 اما ان يكون المراد وكل منهما معناه الحقيقي او معناه المجاز
 او في الموضوع الحقيقي وفي المحمول المجازي او بالعكس فتعلم
 عدم القيمة بمقاصدهم عند استعمالات هذه المقتضين الا ان
 ربما يشبه الامر على غير المتصلين فيمكن ان يستدلوا في النزاعات العقلية
 فادى ان اشعر بالمقصود في مواقع الاستنباط فوضيحا للمراد
 على مر الاقدام فنقول من السائل المختلف فيما على المشايخ
 ان الاجماع المقول بحجة واحد هو حجة ام لا فان انكر
 حجية الغزالي وبعض الحقيقة والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعي
 والحجة الدليل المعول به في الفقهيات والمعمد في حجية هذا
 المعنى انه ان لم يكن لقطعية اولى من خبر الواحد فالاشراك

في رد دليل ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم الدليل وفيه تأمل
 لا يخفى انتهى وايضا قد رصف ما جزم به بعضهم من ان في زمان
 اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يقول لهم
 بخير لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يروم الى الحق انتهى وفي ذلك لا
 لم يجوز الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلاحاً حتى يحتاج الى هذا
 البعد الذي طعن فيه لاجل بعض المتأخرين بقوله وبطلان هذا ما
 لا يحتاج الى البيان بعد لاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتأمل
 هذا هو اصول المباحث المهمة للاجماع ولما سألنا عن مختلف
 هي من قوله وفيها ينبغي التنبه على ما هو اهم منها التكميل البصيرة في
 المطلوب فهذا ولا محذور في ان الاصوليين بعد تعريفهم الاشكال
 بما عرفت وسياقة الكلام في ذلك حجية على وجه يوجب غمماً
 فيما يكون الجمع عليه كما قطعنا راء البعض الاتفاقات الذي
 لا تشمل تعريفاتهم مع كونه منوعاً لا عليه فيما بين بعض قداماتهم
 فساهوا فسموه الاجماع ايضاً فتعاقبوا في هذا القبول تسمية
 المشهور وما يشبه اجماعاً كما هو واقع لما لم تكن تلك الاجماع

ثابت البتة في العمل بمثل المنكر ونسبوا إثباته بالثبات
 بالظاهر واجب بانذار المنكر لثبات السنة وهي اعظم الوجود
 بالظاهر فما المانع في اثبات الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من
 المنكرين انهم نفوا حججة القطعية لا الظنية كما هو المشهور في شيوخ
 استوعبوا هذه السياقة امثال انكار شوق حجة الاجماع القطعية
 بالخبر الواحد وظاهرات المراد هنا الفرق قطعية فحينئذ لا يقا
 الجواب ويكون التراجع لفظياً ثم على تقدير كونه معنويًا يمكن الجواب
 بان ان اردتم بالاثبات اثبات القطعي فلا نزاع وان اردتم
 الظني فانكاره مكابرة فان الظاهر امانة البتة والامانة
 هي تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عرفت من قبل على الله
 من يحكم بالظاهر فليطوره وافادة الظن يجب ان يكون كماله
 قال الصدي في شرح المحضر وقد ينفع افادة الظن بعد
 على اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ الهادي رحمه الله في حاشي
 الزيد فساد هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا
 الامر المستبعد من جهة احتمالات استدلاليها المنكرين لمصلحة

الاجماع

الاجماع والمعلية كما قرأ من اطلاع الجميع الكثير والجمع الغفير
 قال بعض الفضلاء القائل بحجة الخبر الواحد والحق الوقوف في
 الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت من بعد الاطلاع عليه
 واختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال
 القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهم الطلاق في الاجماع على
 هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرق الغير المستعدة ولو
 قد ما ان الغيبة على امر وحيد فكيف الوثوق بالاجماع
 الواقعة وكلامهم وقيد ما لا يخفى فان الكلام في هذا المقام
 ينبغي على فرض هو الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله
 البناء لذلك فلا اقلام استمرار هذا النقل على نقل قول مستند
 لهذا الاجماع او مستند لرفق لم يوقف في حجة الخبر الواحد
 فكيف يوقف في حجة نعم لو كان هذه المضائق تمن لم يحوز النقل
 خبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما كان لها
 وجوب ولكن لم تنقل عنهم بل ايراد احتجاجات السيد قدس سره
 على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل صفة

ظاهر الكتاب فصار من غير من الادلة كما ترى وانما قد ظهر من
ان الاجماع الصحيح هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية
عند السيد ومن بعد وبتين ان قطعهم باعتبار القطع عند
قول المعصوم فيمن جرحه العادة في مثل هذا الاتفاق من
الطائفة به فارتفع الاستدلال وزعموا في قديم وقا الشيخ
الجهاني رحمه الله في حاشي الزبدة عند قوله الغزالي في بعض
بحجة القول بالتواتر والاحاد ان المحققين على ان كلاً
منهما محتمل وان كان التواتر اقوى لانه قطعي وفي مع القوم في
المقام بحث وهو انهم يطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان
محسوساً والاجماع مطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذا عاين
عن آخرهم به وهذا الادعاء غير محسوس وانما المحسوس ما قبله
كل واحد منهم انما تدعى بهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل
لا يفيد القطع بانه مذهبهم في الواقع لاحتمال النقيض او الكذب
من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدلها وسمي الشك
لمصادرة العدد فقد ظهر مما تلوينا عليك ان تسمي التواتر

الاجماع هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية

الاجماع

الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر قطعي ثابت بغير بعيد عن الاستدلال
وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع عند واث العالم حاصل من اجماع
المشايخ على حدة فتأمل وتذكر انهم ولا يخفى ما فيه فان هذا
التعريف للاجماع انما هو موضع على مذاق المتكلمين لوصول العلم
به ومبني على بعض ما تقوم وقد تفرع ما اجابنا عنه والاصل
ان الاجماع عبارة حقيقة عن تطابق اقرانهم لا انهم كما زعموا
ولا يشهد في كونه محسوساً ويؤكد ما مر ان العلم القطعي بغير
الاجماع من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتابع كاجماع الامامية
على حجة المتقدمة ولا لا سبيل الى الاثبات وهو ظاهر فيستلزم
ذلك ان يكون الاجماع المقول اليه بالتواتر امر محسوساً
فان دفع البحث وسمي اجماع اهل المدينة الطيبة من الصحابة
والتابعين هل هو حجة ام لا هذه الحاجة في المختصر الى حجة كبرى
دليلاً لظننا بضرورة التمسك من مذهب مالك المولود على القول
بها على المشهور وقد حمل بعضهم مذهبهم على تقديم روايتهم وبعضهم
على حجة اجماعهم على المقولات المستمرة كالاذان والاقامة قال

العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض الحق
ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يثبت بقولهم والآفة الحجة في قولهم
وحجة ما لك بشهادة علي وآله ان المدينة لسق في حجة كما
الكثير حيث لا يدرك على المطلوب لمعنا ولا يلقى لانه
ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمان وعدهم عن بعد انتهى لا يمكن
كونهم بعض المؤمنين وكذا عدم ثبوتهم على معصوم انما في حجة
القطعية لا الظنية المبينة على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الآ
من قول الرسول وفعل كما هو المطلوب بناء على ما قرره المعصوم
فتا مائتم لا يخفى ان هذا العجز بعينه يجري في حجة اجماع اهل
عليهم السلام اية على فرض عدم عصمتهم كما هو علم العامة فقيمهم
هذا المقام للحجة من اجماعهم مطلقا مطلقا الظاهر في علمهم
الظنية ايضا كما ينبغي على التقصيب فان قيل يمكن ان يكون
في هذا المقام الرخ عا جلا لخاصة مسئلة فيها وهي حجة
القطعية ولذا يلتزم ان يكون حجة الظنية مثلا اذ كذا
في بيان حجة اجماع اهل المدينة والآفة الظاهر انهم لم يتركوا

كلام في حجة اجماع اهل المدينة
كلام في حجة اجماع اهل المدينة

اجماع

اجماعهم على حكم وجب الطق حتى يحل على التقصيب قلنا الظاهر
ان الخاصة عقد وهذه المسئلة في كتبهم الاصلية واستدلوا عليها
ردا عليهم لا العكس انهم هم الذين اصدوا اثبات حجة الظنية
لان قولك انهم حجة قطعية عندهم بالادلة الدالة على عصمتهم
المستورة في كتبهم الكلامية ولا يحتاجون الى اثبات حجة اجماع
هنا على وجه وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسئلة بقولنا
المحالين الواردة في تطويلهم على طبق التنزيل فيريد ذلك تنعيم
في هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة لهم واكتفاء بهم في حال
نتيجة الدلائل بقولهم فهم عليهم السلام اعرف بالاحكام واحسن
الخطا من سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم قال
الشيخ البهايي رحمه الله في حاشيائه في حاشيائه في هذه المسئلة مع
الخالفين انما هو على سبيل الماشاة معهم فان اتى الالف
عليهم السلام عن الاجتهاد والافضل انهم معصومون عن الخطا
ولا يقررون عن اجتهاد انتهى فطهران الخاصة انما يشترط هنا
حجة الظنية ولا وجه لافضل المقابلة العامة وهذه المسئلة

مراد العامة في هذا المقام فتجيب لقطعنا لا الظنية ايها كاد
 الموجة كان النزاع لفظيا فثبت انهم يقصرون وحق حجيتهم
 ولم يلتفت الى ان ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل المدن
 ونحوه ثبت حجيت اجماعهم ايها لهذا المعنى ففيها مطلقا كحكمة
ومنها نذكر المخالف للاجماع مع كثرة الجمهور هل يقدح في
 الحجية ام لا راجع لما جئ به من القطع في الحجية بمعنى كونه دليلا
 وان نفى كونه قطعيا كما في المسئلة السابقة مستند الى ان
 وجود راجح او قاطع والحق انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم
 القطع في العارية وكفى بالراجح كما ذكرنا واما من التزم
 القطع منهم كالسيد المرتضى قدس سره فحيث تمسك في مسئلة
 باجماع الطائفة مع وجود مخالف منهم اعتد به بقبول اجماعهم
 عليه وشذوذ هذه عن آخر كما فعل في كثير من مسائل الانصاف
 بالنسبة الى مخالفه في علي بن الحفيد ويؤيد ما ذكرنا ما روى في
 باب اختلاف الحديث من الكافي عن عمر بن الخطاب عن ابي بصير
 في حديث طويل يصح ذكره من الحجرات بين الرازيين والعلكيين

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان اجماع اهل المدن لا يثبت حجيتهم

اصحابنا

اصحابنا بين رجلين تنازعا في دين او ميراث من قوله عليه السلام
 ينظر الى ما كان من روايتهم عننا في ذلك الذي يحكم به الجمع عليه
 اصحابك فيؤخذ به من حكمنا وترك الشاذ الذي ليس به عند
 اصحابك فان الجمع عليه لا يرب فيه **ومنها** هل يجب مستدلا
 ام لا فان ذهب المنصور انه لا يثبت له الاستحقاق لاجتماع حكم
 عادة بدون دليل ونعم كونه معارفا عن العامة مدفع بان
 سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا يجب هذا التوفيق ان يكون عن
 دليل اليقيني ولا فاعلم قطعنا وفتح العامة على هذه المسئلة انه
 هل يجوز ان يكون مستند قياسا ام لا وعلمنا ان هذا هو واقع امر
 قطع لما جئ به بالاول في الاول وفتح الاول في الثاني فثبت ان مثله
 قررها العنصر في قوله كما مائة في بركة اجمع عليها بقبولها على ما
 في الصلوة فقبل رضى ك لانه ينشأ فلا يضا في الامر بانيا فافهم
 ثم التزم قياسا على الجملة وادارة نحو الشرح اذا وقع فيه فارة
 قياسا على السنين واصناف اليها قوله وكذا ساربه الخ وقد ثبت
 على علمه بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى اذا

هذا هو الوجه في رد ما ذهب اليه من ان اجماع اهل المدن لا يثبت حجيتهم

هذه افرى قارى عليه حد القدرى انتهى لا يخفى ان بناء شئ
من الامثلة على القياس ممنوع بل الظاهر في الثلاثة الاخيرين وجوب
نقص شامل اسبق عن فكره واستعمال القياس في الاخيرين على
اختراء اعمول على نزع مما شاة معهم ان نحو كيف وقد روى عنه
من اراد ان يقع جرائمهم فليقل في الدبر ايم كيف وقد كان
الحقيقة في الحدود مع ان ابا حنيفة رئيس القاسيين وان دعوى
اجماع الامة على الاول مدفوعة بطور مختلف الامام من الصحابة كما
مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انه لم يسمع ابا بكر من اصحاب رسول الله
ثمانية عشر رجلا كما انوار افنته على طائفة السلف والوفد
وسلمان ومقداد وعمار وطلحة بن عبيد بن العاص وغيرهم
الاسلمى وابي بن كعب وغيرهم في الشهادتين وابو العباس بن
التيهان وسهل بن جندب وعتبان بن جندب وابو ايوب الأنصاري
وجابر بن عبد الله الانصاري وغيرهم في الجاهلية وسعد بن
وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس مع ان بناء الاجماع المذكور
على القياس مردود اولاً بعدم تحقق غير هذا الفرع من اركان الامة

الحنيني

المعبر فيه عنهم فان سمي الاصل مني بما هو المروي المشهور
المقتضى من انصلي الله عليه وآله لما استشهد في حضره بارادة ابي بكر
الامام في الصلوة قام مع كراهته وقصد الجواب فتكلم على
علي عليه السلام والفضل بن العباس فتخاه عنه وقدم القوم فصلاً
بهم وروى البخاري باسناداه الى عروة عن ابيه انه اراد ان
يصل بالناس في موضع فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله
صلواته عليه وآله في نفسه خفة فخرج الى الجواب فكان ابي بكر يصلي
بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلوة ابي بكر
وثانيهما اوردوا عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة عند
تقرير الدليل على امانته على اولاده الاحد عشر عليهم السلام باطلا
غير النفس المحض بهم من الاحتمالات الممكنة فيما يقدر به الامة
من الاجماع والبيعة والقياس من ان ان اريد بالقياس مسأله
رفع لاصل في علة حكم كما عرف هذا القائل بل مر ان يكون ابن كبر
اماماً من حين موت النبي صلى الله عليه وآله وقبل نصب الامة لعل
ما فرض اى القياس مع رفع المانع حينئذ وهو وجود النبي

ولم يذهب اليه احد من الغائب وان ارد به حال القاسى اى
 الاستدلال بالمساواة المفكوك كما عرفت في غير ذلك من شبه الدور
 ولا ينفك انضمام الاجماع سواء كان جزءا لما يعتقد او كان
 عنه انتهى وجوب لزوم شبه الدور هنا ان الاستدلال المذكور
 هو بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اى مساواة هذا الفرع
 الذى هو الامانة لاصل يلزم ان يكون عليه لها وعليه الحكاية
 للحكمى مستلزما شبه الدور في الاستحالة لانها تابعة لقبة
 ومنها ان انكار الاجماع القطوع في غير المزيريات الدينية
 هو كفر لا المشهور المنصور انه ليس بكفر واما في الضرورىات
 الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض قطعية الاجماع يستلزم
 القطع بالجمع عليه فيلحق بالضرورة بآيات الدينية والفرق
 مشكل فتأمل ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكار تأويل
 او دليل مجمع عليه واحداث شئ منها خلاف ما اتفقوا
 فقد قال العبدى ان المتأخرين في كل عصر لم يزلوا يخرجون
 الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدمت شاعرا انما هو ما يكره

هذا هو وجه الاستدلال المذكور
 في كتابه في بيان ما لا يخفى

عليه

عليهم والانتقال بل يقتضون به ويصدقون ذلك فضلا عما
 العلة من رجاءه في التمهيد واذ الاستدلال لاهل العصر بل
 او ذكره واما ويلجأ لمن يعدم الاستدلال بما عرفت ذكر تأويل
 لا يستلزم عدم التأويل الاول فلو دل الاولون المشترك
 باحد من غير لم يكن لاهل العصر التأويل تأويله بالمعنى الآخر
 ان الامة اذ اجتمعت في مسئلة على قولين فهل يجوز احداث
 تلك ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث خرق الاجماع المركبة
 ثلثة اقوال الاول يجوز مطلقا مستدبان للمسئلة احتمالية
 فكما جاز للثالث مخالفة الاول جاز للثالث مخالفة الجميع على
 والجواب الفرق بان المفروض ان الثالث لم يخالف الجميع واما
 فيا لم يخالفهم الثالث المنع فيما يتلزم رفع امر متفق عليه
 والجواز فيما لا يستلزم وهذا هو محتار جمهور العامة مثال
 الاول اتفقت الامة في مسئلة ميراث الاخ مع الميراث على
 قبل يريث المالك ويخلف الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول
 بجماعه قول ثالث مستلزم لرفع الارث المتفق عليه ولا يجوز

الاستحباب

الثاني اتفقت الامة على قولين في جواب فتح الكتاب بظهور العيب
 قيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة منها الجرح في العفة
 وقيل لا يفسخ بشئ منها فالقول بثلث هو الفسخ ببعضها دون
 بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق لكل من القولين في
 فيجوز قال الشيخ الهادي رحمه الله في جوابي الزبارة وهما
 وهوان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلامنا
 في البعض لكنه مخالف لما في البعض ايضا فان القائل بالسلب
 الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب
 يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجتمعت الامة على بطلان القول
 بالايجاب والسلب الجزئيين انتهى كالثالث المنع مطلقا وهو
 محتمل راجع من العادة وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامة
 بل يطلق الشيعة قال العلامة رحمه الله في النهاية ونقل بعضهم
 بعض الشيعة جوازهم وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما نقل
 عنهم فهو ان الامة اجتمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل غلطا
 لاجماعهم وان في تحطه كل فريق في مسألة فيلزم تحطه الجميع والامة

في جوابي الزبارة وهما
 في قوله الثالث

الشيعة

المتعينة تنفيها اجاب العضد عن الاول باننا لانتم اتفقت
 على عدم التفصيل لانه عدم القول بالتفصيل ليس هو لاجماع
 وانما يمتنع القول بما قالوا بقبولها لم يتقوا بشبهة ولو امتنع
 لامتنع القول في كل واقعة يتجدد اذ لم يتقوا فيها بحكم انتهى
 ولا ينبغي ان كان دفع هذا الجواب بادي تصرف في غير الذي لا يتجدد
 وعن الثاني بان المنقحطة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما
 لم يتفقوا عليه بان يحطوا كل بعض في مسألة غير ما يحطوا في الاخر
 فلا انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لما عرفت من اجتماعهم على بطلان
 القول بالايجاب والسلب الجزئيين فيلزم تحطهم واما
 الامامية فمن ان الله عليهم فهو انه يار من احداث قوله
 على كل تقدير محالة المعصوم لانه داخل في جميع الامة وقال
 باحد القولين في مثل مسألة الفسخ بالعيوب الذي هو
 العادة في احداث القول بالتفصيل لا يخلو قوله الامام فيه
 العورتين المذكورتين ولكن لما لم يعلم بعض مروج لنا الا
 بطلانها واما القول بالواسطة بينهما فقد علم جزم اندخلنا

لقولنا السلام ولا يجوز الاحتساب أصلاً قال السيد المرتضى قدس سره
لا يجوز احتساب قولك ذلك للعلم بان أحد القولين حق إذا قلنا
أن الإمام المعصوم قائل بأحدهما فإنا فرضنا انقسام الأمة
إلى قولين فيكون الثاني باطلاً فكذا الثالث انتهى ولا يخفى أن مثل
ذلك يجري في صورة اختلاف الأمة في مسئلتين متباينتين أي
بان يقال مثلاً كل من قال بوجوب المسح في الوضوء قال بحجية
في الكفاح فان القولين يثبت أحدهما ونفي الآخر خلافهما جميعاً عليه
الأمة الداخلة في المعصوم وهو القول المشترك بين القولين
وقسمهما جميعاً وكثيراً ما يستدل السيد المرتضى قدس سره في النضاد
بمثل هذه القضية قد ثبت تحريم شرب الخمر بماء لئلا عليه هذا الكتاب
وكل من جرد أو جرد أحد القولين يثبت في الآخر خلاف إجماع الأمة
وقال العلامة في التلخيص وهو يجوز خطأ بعض الأمة في مسألة
والآخر في أخرى إما عندنا فلا وأما الجمهور فالأكثر منع القول
بعضهم القائل لا يرث العهد يوث وقول الآخرين بالعكس
تختص كل الأمة وبعضهم يجوز لأن المتنح خطا كل الأمة والمخطئ

لا يلزم عدم نفي في الثاني

هنا

هنا في كل مسألة بعض الأمة انتهى ويظهر من كلام الفخر الرازي
أنه ما دل على ذلك وأنه ذهب الأكثر قال في المعصومين
الأمة إلى قسمين يخفى على أحد القسمين في مسألة والقسم الآخر في
أخرى الأكثر على أنه غير جائز لأن خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم
أن يكونوا الشقوة على الخطا وهو منفي عنهم قال الشيخ الباقية
في حاشية الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه ولا يخفى أن الدليل جاز
في انقسام أقساماً معدلة يكون كل قسم مخطئاً في مسألة والأخرى
في الأخرى في غير الاعتراف بعدم جواز طوع العصر من حيث كل
أحكامه وهذا هو الذي تدعيه الإمامية فالخالفون قد وافقوا
على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفت أن
ما ادعى المعصوم في شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع القول
ومثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بغير وجه
بيع الطائب وقال الآخرون يقتل ويبيع فلو جاء ثالث وقال
ولا يبيع أو لا يقتل ويبيع لم يكن متعبداً بالاتفاق لأنهما مسئلتان
خالف في أحدهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً وإنما المنع مخالفته

لا يلزم عدم نفي في الثاني

فيما انتقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلته السبع او نحوها
 ولقد تابعنا نقشا زاني في تلك الدعوى فقال في شرح
 الشرح وانما الخلاف في اجماعه على قولين في مسئلة لا في
 ضابطه وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يخفى بصورة
 الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل فيرى صورة اجماع
 على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع او على رابعة فلا يجوز
 احداث خامس وهكذا وايضا لا يخفى بصورة اتفاق الامة
 بل يجري في سائر الاتفاقات المعلومة الحقيقة كاتفاق الامة
 رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز
 وكاتفاق جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك فيعلم
 حقيقة القدر المشترك قطعاً ثم اعلم اننا اذا فرضنا احد
 الطائفتين والطوائف انقرضوا او رجعوا عن قولهم
 على ما قاله الآخرون وبالمجمل اذا اتفق الجميع في العشر
 على احد قولين العصر الاول لا يحصل العلم حينئذ بخطا الا
 واصابة الباقيين لظهور دخول المعصوم في الباقيين في محمل

ذلك

ذلك يعلم امتناع التاكيد بان يرجع كل من الطائفتين عن
 قوله ويتولد بما قاله لا لآخر لامتناع الرجوع عن المعصوم
 الشيخ **الشيخ** رحمه الله في جواب الزيد ان لامتناع ابقا
 دليلين او كلها الاحبابنا وهو ان دخول المعصوم في احد
 يستحيل معه التاكيد فانهم لما العامة وهو ان نفي الاجتماع
 الخطا لا يجمع التاكيد اذ هو موجب للاجتماع على لان الامة
 في الخطا جنسية واتحاد محل الخطا غير لازم فلو اختلف أهل العلم
 والعقد في ثلثة مثلاً وكان كل واحد منهم معتقداً في مسئلة
 من المسائل ما هو خطأ في نفس الامر صدق انهم مجتمعون على
 جنس الخطا وان اختلفت محالها كما هو مذكور في المحصول وغيره
 من كتبهم الاصلية **وحينئذ** نقول لا يخفى على من اراد في
 ان الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجوز دخول المعصوم شخص
 مصيب في جميع معتقده غير محتمل في نفس هذا وهذا هو الذي
 اجمع اصحابنا الامامية على وجوده في جميع الاعصار غير انهم
 اثبتوا الرجوع هذه الصفة التي هي عندهم في حجية الاجماع صفات

فيما انتقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلته السبع او نحوها

فيما انتقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلته السبع او نحوها

فيما انتقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلته السبع او نحوها

في شرح العقائد بل الايق بذلك هم الاسامعة فان اصبحت
 لاكثر اصول المذاهب ولا يفرقهم فيها غيرهم كسئلة الملك
 روية تعالى مع كون غير حريم وتبين عن المكان والجهة بل هو اذ روية
 كل موجود من الامراض وغيرها حتى جوزوا روية الاصوات في
 والرواج وجوزوا روية اصوي الصين بقية اندلس انتهى ولا يخفى
 ان سياق هذا الكلام يشبه جداً بسياق التعريض السخرية فلا
 فكل من ادعى ما فصلنا ان ما قيل في مقام القبح هنا من ان
 للجنة اخلافة ائمة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم
 وايضا الحق الاولياء الغائبين عن الخلق لا يعلم اقايم ولو
 خصص بالحق الظاهر للزعم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال
 عنيت الامام مدقق وطرافة ان العدة في الاجماع والموعود عليه
 منه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء مخالف لجميع الاجماع
 الباقية فباجماعهم ثبت كل حكم نظري أصلي او فرعي ولا يتوقف
 تفرعهم بذلك عن غيرهم كما جاءهم على عدم كون الامام بعد
 الله صلى الله عليه وآله الا من اثنى عشر او اثنى عشر وعلى ثبوت الغيبة

الامام

الامام المنظر وتوخها من اصول التي تقرر واجها من سائر
 الامم وكما جاءهم على وجوب غسل البول والمشي وجوب المصافحة
 بالبلية في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه وما لها من
 المسائل الفرعية التي اختلفوا بالادلة بها دون غيرهم من الفرق
فذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار اكثر من ثلثة مسئلة
 من هذا القبيل واستدل على كمالها باجماعهم وايد اكثرها بالكتا
 والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز اثبات امام
 معني امام بمثل هذا الاجماع منهم **قلت** نعم وان كان كبري قديم
 دور من جهة ان حجيتهم انما هي بدول الامام فيهم والمفروض ان
 امامته غير ثابتة بعد الوعد ان صحة اجماعهم حينئذ نقول
 قوله الماضي المناص عليهم من الامة واقرهم فلا يتوقف صحة
 ثبوت امام العصر قولا حتى يرفع التدور وقد تم حقيقة **قال العلامة**
 في التذويب كما ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التسلسل فيه
 والآثار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الامام
 لا مكان الاستدلال على وجه الصانع بحدوث الاعراض

فيما انتقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلته السبع او نحوها

أخرى أدت إلى إثباتها للذات المسطورة في أصلهم والمحال
 أن المخالفين لنا في هذه المسئلة قد أضلوا من حيث لا يشعرون
 ثم إنهم لم يفتنوا بأن ما رواه المخالفون في أصلهم كالغبار
 وغيره من قول الله عليه وآله لا تلتزم الطائفة من امتي على الحق حتى تقوم
 الساعة يعني أن نصية الله عليه وآله الخطأ عن الأمة إنما هو بسبب
 دخول الفرقة المحقة فيهم فقال فاجتمعوا كما شق من دخولهم
 محقة لذلك وهذا كما يقول أصحابنا من أن محقة الاجماع إنما
 لدخول المعصوم فتشيع المخالفين علينا بأنه يلزمنا أن لا يكون
 نفس الاجماع عندنا محقة بل المحقة في الحقيقة قول المعصوم وأروا
 وهم غافلون انتهى فوجهنا في حوان المراد بالآية في قوله
 لا يجتمع امتي إلا لاجتماع يكون جميع الأمة لفرقة خرج من
 له يوجد بعد والآنقت فأنقذ الاجماع وطرح الكفار والعموم
 من المؤمنين بالاتفاق وطرح المجتهد في فتحيما يحصل عليه
 من غير ذلك الغنى لا عبرة بقول الحكم في الفرقة وبالعكس علينا
 صرح به العلامة في التعليل فيكون المراد بالآية تبصرا محصيا

من الأمة

من الأمة له امتياز ظاهر من غيره في معرفة الصواب والخطأ من
 الأحكام وحملها على شخص المعصوم على قياس ما مر من قوله عليه
 في الاستدلال بالآية بعيد عن الصواب لأنه وإن لم ينافه لفظ
 الآية لوقوع الطائفة على الواحد ولكن ينافيه الاجتماع ولو حملت
 المعصومين حتى يناسب الاجتماع من هذه الجهة كان لا بأس
 من جهة أن الخطأ منفي عن كل واحد لعصمة بل أدخل الاجتماع
 التفرقة لا يجمع بقوله المعصومين في بعض الآيات كما لا يخفى فالحال
 أن المراد بالآية هنا الطائفة وفرقة خاصة منها مشايخهم في كثير
 الآثار والنبوة كقول الله عليه وآله لا تلتزم الطائفة إذ وقوله
 ستفرق امتي ثلثين سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة قال
 العلامة في بعض رسائله قد باحنا في هذا الحديث مع الاستدلال
 نصير الذين هم الطائفة في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستدلوا
 على أنه ينبغي أن يكون تلك الفرقة هي السائر الفرق مما خلفه كثرة
 وما هي إلا الشيعة الإمامية فانهم مخالفون غيرهم من جميع الفرق
 بنية بخلاف غيرهم من الفرق متقاربون في أكثر الأصول انتهى قال العلامة

فانهم

كذلك في بعض النسخ

كذلك في بعض النسخ

لا يجوز إثبات القادر والعالم بآية ولا يخفى أن عدم جواز
 إثبات القادر والعالم بالاجماع لا يلزمه الأدب ومبني على
 صحة عليهما وهو ما من جهة توقف ثبوت صحة الاجماع على
 التسعئة كما هو مقتضى القرائي وغيره وأما من جهة توقفه على
 المعصوم المتوقف ثبوت عصمة على التسعئة كما هو مقتضى قوله
 صحة التسعئة على صحة النبوة المتوقفة على الائتلاف بالمعنى المو
 وضعا ولا لهما أصل صدق مدعي النبوة على ثبوت وجود العلم
 والقدرة لم يتألفا من أن يمنع بعض تلك الوقفات خصوصا
 الأخيرة منها فأنه على تقدير حصول العلم بصدق من في المعجز
 من طريق القدرة أو ما يجري مجراها كما أن توقف على وجود العلم
 والقدرة في الواقع فلا يتوقف على ثبوتها عندنا حتى لو اثبتناهما
 بالاجماع يلزم الأمر فمثل **الأحباط**
 في عرف المتكلمين عبارة عن إبطال الخسنة بعدم ترتيب ما يتوقع
 منها عليها ويقابل التلغير فهو إسقاط السبب بعدم ترتيب ما
 عليها فهو في المعصية نظير الإحباط في الطاعة وعبارة العاصي

التلغير

التلغير في المعاصي الإحباط في الثواب ليست على ما ينبغي كما لا يخفى
 ولذا كور منها في القرآن الجيد إنما هو إحباط الحسنات بسبب القبر
 والفرقة والارتداد وما شابهها وتلغير السيئات بسبب الإيمان
 والتقوى واجتناب الكبائر وسائر الأعمال الصالحة وما جرى مجراها
 من الإحباط ببعض الأسباب المذكورة قوله تعالى وفي سورة الكهف
 أولئك الذين كفروا بآيات ربهم فحبطت أعمالهم وفي سورة النجم
 ولما شؤنهم لحبط عنهم ما كانوا يعملون وفي سورة الزمر أولئك
 ليحبطن عملك وفي سورة البقرة ومن يرتد منكم عن دينه
 فحبطت أعماله وفي سورة النجم أولئك الذين كفروا بآيات ربهم فحبطت
 أعمالهم وفي سورة الحجرات يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم
 فوق صوت النبي ولا تجهروا بالأصوات كجهر بعضهم ببعض
 تحبط أعمالكم وأنتم لا تعلمون وكذا ما في سورة آل عمران وفي
 سورة المائدة في موضعين وسورة التوبة في موضعين

كذلك في بعض النسخ

كذلك في بعض النسخ

محمد صلى الله عليه وآله في ثلثة مواضع وصن التكفير كذلك قوله تعالى
 في سورة العنكبوت والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم
 سيئاتهم وفي سورة النحل يا أيها الذين آمنوا قولوا لله قولي
 نضوحا صري بكنان يكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة المائدة ومن يقر
 الله يكفر عن سيئاته وفي سورة النساء ان تحتبوا كبايها ما شئتم
 تكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فبها هي
 وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي
 سورة الزمر الذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون
 لهم ما يشاؤون عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم
 الذي عملوا وكذا ما في سورة المائدة والافعال والقابيل والصح
 هذا هو الذي صح به في القرآن من وقوع الاحباط والتكفير
 وتباعد ما ان يستبطل منه ما يوافقها في المعنى وان كان غير
 وامثال ذلك في الآيات كثيرة فمما يدل على الاحباط باللفظ وال
 في معناه بغير المعنى ما روي الصدوق رحمه الله وغيره عن رسول الله
 صلى الله عليه وآله من قوله ومن روى محسن او محسنة احبط الله عمله

قد

قوله ومن روى محسن او محسنة احبط الله عمله ولا يرد له من سبق ولا يرد له
 الله عز وجل عليه ومن قوله واشتد غضب الله عز وجل على من اذات
 فعل ما لم يمت عينها من غير وجهها او غير وجهها فانه ان فعلت
 احبط الله كل عمل عمله ومن قوله ومن اطلع الى اخير ما فافق
 عليه جملته وخارجية ومن اطلع الى جملته عليه السلام من قوله من شرب
 الخمر فمكروها لم يقبل الله صلوة اربعين يوما وعن الصادق
 لا يقبل الله صلوة ما دام في عهد منها شئ وعما يد على الكفر
 كذلك بسبب المعاصيات وما يجري مجراها ما روى عن من سبق
 من توقفا للفرج كان وضوء ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه
 في بها ومن توقفا للصلاة الصبح كان وضوء كفارة لما مضى
 ذنوبه في ليلة ما خلا الكبار وما روى عن رسول الله صلى الله
 من قوله لتغفر الله لكم الا الله فانه تدم الذنوب ومن
 قول صلى الله عليه وآله من شئ الى مسجد من مساجد الله عز وجل
 بكاء فخطب خطا ما حتى يرجع الى منزله عشر حجات وهي عشر
 سيئات ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اخذ في جهاد

ويغفر الله له

لم يرفع شيئا ولم يفعله الا كتب الله فيه عشر حجات ومجاعة
 سيئات ورفع له عشر حجات ومن قوله صلى الله عليه وآله من فضل
 صوم شعبان ومن صام يومين من حط عنه السيئات المحبوبة
 فضل شهر رمضان ومن فطر في مؤمن صائما كان له عند الله عز وجل
 بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه فيما مضى وما روى عن ابي جعفر
 ما من مسلم فطر اخاه المسلم فصاحه وشبك اجابه فافاض
 الاثنا عشر عنهما ذنوبهما تسائر الورق من الشجر في اليوم
 وما روى عن ابي عبد الله عليه السلام انما مؤمن سجد لله سجدة
 يسكر الله في غير صلوة كتب الله به عشر حجات ومجاعة عشر
 سيئات ورفع له عشر حجات في الجنان وعنه عليه السلام من صلى
 اربع ركعات يقرأ في كل ركعة قل هو الله احسن من قوله
 ولم يبق عليه وبين الله عز وجل ذنب الاغفر الله له وعن من
 جعفر عليه السلام من زار قبر الحسين عليه السلام عارفا بحقه عفر الله له
 ما تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من قرأ انا
 انزلناه في ليلة القدر في رخصته من قرأها الله نادى صاوي الله

قد غفر

قد غفر لك ما مضى فاستأفاه الله عز وجل في حجة علي عليه السلام ومن قرأها
 عشر مرات غفر الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احمد عليه السلام
 اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الا
 المؤمنين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك في التمسك
 وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورجل الله وبركاته كتب الله لك
 مائة الف حسنة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها مائة
 الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلام من قال كل يوم خمسين مرة
 اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله
 له بعد كل مؤمن ومؤمنة مائة الف حسنة وعن مؤمنة بقي الى يوم
 حسنة ومجاعة سيئة ورفع له درجة وعنه عليه السلام ان حبنا
 البيت ليحط الذنوب عن العباد كما يحط الريح الشاذية الورق
 عن الشجر وعنه رسول الله صلى الله عليه وآله ان المؤمن اذا قال
 قل بسم الله الرحمن الرحيم وقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم
 يقول الله تعالى اكتبوا له الف حسنة من ناصيته ولا تساء له
 ولا يبره وعنه صلى الله عليه وآله ان امرؤ من المسلمين كتب الله له

في قوله تعالى ان الله تعالى

ما كان يعلم في حقيقته وتساقت ذنوبه كما تساقطت في الشجر
عن ابي عبد الله عليه السلام صلا على طينته الا الكبار من
امير المؤمنين عليه السلام في الارض يصيبه حتى قاله في الدنيا والبر
هذا القول وذكر هذه الآيات والاحاديث تمهيداً لبيان الحق في
هذا المقام فان المشهور بين المتكلمين ان الوعيد من المعزلة
غيرهم يقولون بالاحباط والتفويض ومن سواهم من الاشاعرة
وهذا على اطلاقه غير محقق فانه اصل الاحباط والتفويض ما لا
اكتاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلوينا عليك فلابد ان يحجب
كل طائفة ليحقق الحق ويبطل الباطل فقولنا لا خلاف بين من يعتقد
من اهل الاسلام فان كل من صالح يدخل الجنة خالداً فيها
حقيقته وكل من باطل يدخل النار خالداً فيها كذلك واما المؤمن الذي
خلط على صالحه جهل على صالحه فاختلوا فيه فذهب بعض المرجئة الى
ان الايمان يحبط الزلات فلا يحق به العمل بالامر مع الايمان كما لا
لما عزم الكفر وذهب الى ثبوت الثواب والعقاب في
حقه المعتزلة فخصوا الاستحقاق بالعلوم عقلاً باعتبار

والفهم

والفهم العقليين وشربها باعتبار الآيات الدالة على من الوعد
الوعيد واما الاشاعرة فيصرون الاتفاق يقولون انه لا يحبط
الله شيء في لا يحبط المكلف ثواباً ولا عقاباً من ثوابه فان اصابه
ففضل وان عاقبه فبطل بل له اثاره العاصي وعقاب المطيع
وبالجملة قوله المعتزلة في الحسن الخارج من الدنيا لا يغير ثوابه
ارتكبا انه استحق الخلود في النار ان يكون عقاباً لخطيئته
الكفار اما مطلق الاستحقاق فلا عرفت واما حصول الخلود
فللعصيات المتناهية عند غيرهم بتخصيصها بالكفار او بحمل
على الملك الطويل لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
ناجيات خالداً فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له
فيها فليذا حكموا بانه كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان
الخلود المعصية مستلزماً لذلك هذا قوله جمهورهم في اصل الا
ثم انه الجائز ان ابا علي وابنه ابا هاشم معهما نقل عنهما
الامري فذهب الى سترط الكثرة في المحبط بمعنى ان من اذات
معاصيه على طاعة اجبت معاصيه طاعته وبالعكس كنهما

القول في ان الله تعالى

عند القائلين بدالة النسبة الى المؤمن الفاسق الذي هو محل الزنا
لا يحل عن اربعة الاول مذهب من المعتزلة والاولى على ان
احتماله وهما كثيرة واجرة تحبط ثواب جميع الطاعات الثاني
والثالث مذهبنا في على الاحتمالين الاخير وهو احباط
كل النقص واحباط الطاري بقوله من السابق والراعي من
ابوهاشم وهو الموازنة وطريق الاشاعرة في دفع محله من
الاحتمالين انهما مبنية على استحقاق العقاب بالمعصية ومنا
لثواب واستحقاقه وهو خلاف ما اصلناه من عدمه
شيء على الله تعالى عقلاً قال صاحب المواقف وشارحه
ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية
والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقاً
كان بطريق الموازنة او غيرها انتهى وفي بعد الاما من علم
اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة يبنون اقولهم في هذه المسئلة
محض الاستحقاق العقاب كما في الاشاعرة الذين يجمعون بين
بعد ذلك ابطلوا اصول مذهب الجمهور بان هذا يقتضي ان

اختلوا فقالوا انهم يحبط الناقص برتبة من غير ان يستحق
الزنا شيئاً وقالوا ابرهاشم بل يقتضي من الزنا ان يعاقبه
الباقى هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي في الفصول النورية
اما في قولنا عند العقائد فقد قلنا ان على ان الكثرة تحبط جميع
الاعمال الصالحة المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاصياً لذلك
ابداً فعلى هذا يكون ابو علي موافقاً للجمهور فيحبط الناقص
في قول الجمهور وقوله ابرهاشم واما شارح المواقف فقد
فيه وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من
والمعصية يوجب محالاً ويسقط من السابق بقدره ومذهبنا
يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان
الزائد ثم حمل عليه ما نقل صاحب المواقف عنهما بقوله وقال
الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان قيل لراي ذلك
به وقال ابرهاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فانهما
رجح احباط الآخر انتهى فذهب الى على باعتبار اخلاقي النقل
حرفه بين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول في كيفية الا

عند

عبد الله من اول عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرع جرحه
 ان يكون حاد وصال من لا يعبد الله قط على السوية لان عقاب
 شرب هذه الجرعة باطل ثواب جميع تلك الطاعات ولو سقط من
 عقاب هذا الشرع شيء وهذا باطل يريد به العقول وانه ظاهر وان
 بقوله تعالى فمن عمل مثالا ذنبا خير ام من لم يعمل مثالا ذنبا
 تشبث المحقق الطوسي قدس سره في التبريد فقال ما الاحباط باطل
 لاستلزام الظلم والقول تعالى فمن عمل مثالا ذنبا خير ام من لم
 الشايع لميل التبريد ان اراد بذلك ابطال التكفير ايه فقال في
 شرجه هبة جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان
 يقطعوا بالمقدم بمصيبة المتأخر وكيفية هذه المسئلة بطاعة
 المتأخره ونفاه المحققين واختاره المقربا ن ظلم لان من اطاع
 وكان اساءة اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن خيرا ومن كان حسنة
 اكثر كان بمنزلة من لم يسيئ وان تساويا يكون مساويا لمن
 احدهما وليس كذلك عند العقل ويقول تعالى فمن عمل مثالا ذنبا
 يرحم والايمان بوجه واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان الشك في

هذا القول لا يخلو عن
 وجهين احدهما ان
 الآية لا تدل على
 التكفير

التي يؤخذ بها ان لا يكون مما قد عرفت وقال الطبرسي في مجمع
 الجامع في معناها ومن يعمل ذنبا ذنبا من الشريرة فكتابه فيسوء
 يرى المستحق عليه ان يهلك نفسه جرحه الله هذا التفسير لعله
 لعدم احتياج اول الآية الى التبريد وفيه ما لا يخفى فاعلم ان
 الذين يلبسون على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدعوا اما الاول
 منها بان كون ظلم ممنوع خصوصا على قول القائلين من ان
 الكيفية التي لم يتبعها هي بمنزلة الكفر المشقوق عليه ان يحبط جميع
 الصالحات وسيماع مع ملاحظة معنى التوبة وانها ليست الا التوبة
 وان عدم التوبة على الكيفية بعد صدورها فمع اصرار عليها وان
 الاصرار على الكيفية يمكن ان يكون بمنزلة الكفر كما ان الاصرار على
 الصغيرة كبير وبمثل هذا وجه كذا ليس كما هو مشهور وايضا مع
 العوهمات التي معنى ذكر بعضها والآيات والاحاديث الدالة
 على وقوع الاحباط بعد الكفر ايه كآية سورة المجرات قال لا تذكروا
 هناك وقد دلت الآية على امرين هائلين احدهما ان فيما بينكم
 من يؤمن من الانام ما يحبط عمله والثاني ان في انام ما لا

هذا القول لا يخلو عن
 وجهين احدهما ان
 الآية لا تدل على
 التكفير

جمهور المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات باطل
 المتأخره واقعة لاهية ايه هنا على انه يمكن ان يقال ان انكار التكفير
 بالمعتزلة انب من اثباته بناء على انه لا يجوز ان يعصى عن الكبار
 فيلزمهم انكار التكفير في الجملة سلكنا جميع ذلك لكن لا يصح ابطال
 التكفير لغيره من الدليلين وهو ظاهر جدا فان قلنا ان المراد بالظلم
 الشيء غير منصوص فيكون التكفير ايه كاحباط وان الآية باطل
 تصحها وهو قول تعالى ومن يعمل مثالا ذنبا شريرا يرد على ابطال
 قلنا لم يلزمه ايه على ان عدم جواز العقوبة بوضع غيره موضع
 على ان العفو احسان وان حق الله تعالى ان يمسك اسقاط
 المكرون له في حق اهل الكبار هم المعتزلة القائلون بالاحباط
 وهم صرحوا ببيان عقلا ويات انكارهم له في حق من يسيئ
 فعدم كونه ظلما متفق عليه ونتم الآية المذكورة محصنة او ما
 وقد قيل لها بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال لان الآية
 محصورة بالاحاط فان التائب يعفو عنه بالاجماع ويات العفو
 والله اعلم جاز العفو عما دون الشرك فيما ان بشرط في

هذا القول لا يخلو عن
 وجهين احدهما ان
 الآية لا تدل على
 التكفير

ذرة من خير او شر يراه في حقيقة اعماله او كثره من ان مع ما
 او كثره يعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد
 ويتم عليها الحق فطبق الآية بما عليها وعلى لفظ الرؤية في
 على ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان تجوز ان كل عامل يستوفى
 جزاءه كما عمله من الخير والشر لكن كل واحد لا ينال في الاحباط من
 ولا يكون دائما في الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار
 بسبب خول الخيرات في اعمال السيرة الموجبة للخير في النار
 درجات بعض اهل الجنة بسبب خول الشرور في اعمال السيرة الموجبة
 للخلود في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق رحمه الله في
 انه يامر الله تعالى جلاله الى النار فيقول لما لك في النار لا
 لهم اقدما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تفرق لهم ايديهم
 فقد كانوا يرفعون الى بالقاء ولا تفرق لهم الستم فقد كانوا
 يكثرون تلاوة القرآن ولا تفرق لهم وجوهها فقد كانوا
 الوضوء فيقول لما لك يا اسقياء ضما كان حاكم فيقول
 نعم لغير الله فقبل لهم خذوا انكم علمتم له الحديث وقاله

مطم
 هم

الموافق

الموافق وشاهد في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجاهل والجاهل
 من عدم جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والالتزام
 فلا يكون له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا واجابا بالبحر
 ان جميع اهل النار والعقاب كما يرى احفادهم ولهم من الجنة
 وفرج من جهة اخرى ويؤمن بالله ولذا كذلك لا يخلص له
 احدها في حمية الدنيا ولا نسلم ان الخلو من معتبره حقيقة الثواب
 والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا يخرج من الخلو في الجنة
 كما هو الموعود فاذا يدخل المؤمن الذي ارتكب الكبيرة وما
 عنها بلا قربة للجنة فلم يستوف جزاءه قلنا استيفاء هذا الجزاء
 مشروط بامور منها المرافاة وحسن الخاتمة فان المؤمن الذي
 عمل الصالحات الى آخر ايام عمره فاراد ومات عليه فلا شك
 في انه من اهل النار فاذا كان الحال كذلك فلا استبعاد
 ان يجري للكبيرة مجرى الاربعة في استحقاق النار والعقل
 مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والا
 عدل والنقل قابل للتأويل ومعارض بان لا يرد في الجملة

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة

لا يعقل تأنيدها في الآخر ولا في عليا الاضداد فان تأنيدها
 بتأنيدها كل واحد منهما في الآخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر
 ليس مراد القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة ان
 تأنيدها وتأنيدها حقيقيا بين الاستحقاقين وانما هذا حقيقة ظاهري
 ان كلا من الاستحقاقين سبب وصفي وعدلة مجازية لاحباط الآخر
 الاخر وانما هذا الله تعالى يحيط الطاعات بعد ارتكاب الكبائر
 لا يثيب عليها كما وعد عليه وكذا اتيب او يعاقب على الفاضل
 الطاعة او العصية بعد الموازنة على انه يتصور التأنيدها والتأنيدها
 للحقيقتان ايضا بدون لزوم محال للثبوت الاول في سبب الزيادة
 المفروقة وسقوط الزعم تأنيدها لعدم ما اشار اليه هذا المحقق
 قواعد العقائد قال فيقول لهم ان عقاب احدهما لم يكن ان يكون له
 تأنيدها على غيره قالوا في جوابه للعالم استحقاق في ثواب
 يلزم وللذنب استحقاق في عقاب يلزم فيؤثر كل واحد من العليين في
 استحقاق الآخر بان ينقص حتى يفي في الآخر بقية من احد الاستحقاقين
 بحسب رجاء نفيكم بذلك وهو ما اخذ من قول الحكماء في الخارج

بحال

المذاهب الباقية في الاحباط لما لم يتبين شي من هذين القولين
 على فرض تمايزهما ايضا كما لا يخفى بحسب القسم في بطلانها وجوب
 اخر على ما ذكره المحقق الطوسي في الفصول النصيرية فيقول
 ان مذهب ابي علي ان الاستحقاق الزائد يحيط بالتأنيدها ويبقى
 بكمالها وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد
 التأنيدها الا الفاضل عن قدر التأنيدها والباقي يسقط بالتأنيدها
 وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او
 استحقاق عقاب ثم قاله المذهبان باطلا لا يتبينهما على
 تأنيدها الاستحقاق وتأنيدها وذلك غير معقول لان الاستحقاق
 احراز في الاضافات لا يوجد في الخارج والازم للتسليم
 وما لا يوجد لا يعقل تأنيدها ولا تأنيدها وان قلنا موجودة قلنا
 اما ان يوجد الاستحقاقان او لا فالاول لا يقضي ان لا يكونا
 صديين وذلك يتبين في مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اوليا
 في الاحباط من الآخر واذ احبط احدهما بالآخر في الموازنة
 يحيط الآخر بتأنيدها لعدم في الموجود غير معقول والشئ

يكون

فانه قالوا ليس كما عزم هؤلاء كيفية العوض الآخر الذي يعاد ويحيا
حتى يتر العوضان على كيفية واحدة متشابهة في العوضين وهو
المزاج انتهى فظهر انهم وجد دفع ما ذكره الفخر الرازي في هذا المقام
وهو الذي اشار اليه الحق ايضا في البحر بقوله ولعلم الاولوية
اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتناقصين مع التناقص في ^{الشيء} ^{الشيء}
المزيد بغيره انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب ^{عشرة}
اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الثنتين من العقاب دون ^{اخر}
ليس اولى من العكس فلما ان يقطعا معا وهو خلاف مذهبنا ^{هـ}
اي هاشم ولا يقطعا شيئا منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق
خمس اجزاء من الثواب وخمس اجزاء من العقاب فان تعليم ^ا
احدهما الآخر لم يقطع الباقي بالحدوم لاستحالة صيرورة المكلف
والمحدوم غالبا ومثرا وان تقارنا الزم وجودهما وعدمهما معا
لان علته عدم كل واحد منهما وجه الآخر فلو عدم ما دفعه جلا
دفعه لان العلة موجودة في حال حدوث المعلول فمما هو ^ب
حالة انهما معدومين فيلزم الجمع بين التقيضين انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الحق على تقدير تمامه كما يبطل مذهب ابي هاشم
يبطل الاحتمال الثالث من مذهب ابي علي ايضا ولكن الشك في صحة
لابطل مذهب ابي هاشم زعمنا من ان مذهب ابي علي موافق
للمهور كما يدل عليه ما مر من كلام الحق في قواعد العقائد وانه
لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورتين الاولى
على تقدير استناده الى الله تعالى مدفع يجوز حصول المرجحات ^{بالنظر}
التي هي من انواع الطاعات وانقسام المعاصي وانحاء المعاصي ^{باعتبار}
المناسبات المعلومة لثقلها وان كانت لثقلها تقاصيلها ولا يخفى
الى التزام جوان على ما هو رأي الاشاعرة كما اوردت في كتابها ^{هناك}
ثم لا يخفى من العجيب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي
في الاربعين من اضطرارها بغيرية هو انه قد صدق في المسئلة ^{التي}
والتثنيين من لبيان ان وعيد الناساق يقطع غيره اثم كما مر
المعتزلة فاستعمل فيه مقدمة هي ان العقاب الطاري لا يرد ^{بالنظر}
الثواب المتقدم فاستعمل فيها بقوله لانه لو ازال الركبان امان ^{قال}
الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال ان الثواب

في قوله لا يرد
الثواب المتقدم

عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيقطع العشرة ^{باعتبار}
ويبقى ثواب خمسة خالي عن المعاصي ولما عدم الموازنة ^{باعتبار}
الطاري يقطع السابق بقوله ولا يقطع الطاري البتة بل يبقى جميعا
والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب
ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلاثة وجوه حاصل الاول ^{الاول}
منها لزوم صيرورة المكلف غالبا ولزوم تأخير كل منهما في ^{اخر}
وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضمين زوال الضد ^{الاول}
فلو كان زوال الضد الاول مفعلا لا بطرانا الضد الثاني لزم ^{باعتبار}
توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال ثم قال وهذه الوجوه ^{الثلاثة}
دلت على المنع من جهة الموازنة ولما القسم الثاني وهو قوله
اي على هو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة ^{باعتبار}
ايضا باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول
عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمران يكون ^{حاله}
وحاله من عبد الله قط على السوية لان عقاب شرب جرعة ^{اخر}
ابطال ثواب جميع تلك الطاعات ولم يقطع البتة من عقاب هذا

الشرع بشي وعلم ان ذلك باطل في باده العقول والعقوبات ^{التي}
قوله تعالى في عموها فقال ذرني خيرا ثم قال ان عقاب العقوب ^{الاحبط}
ثواب جميع تلك الطاعات المقيدة ولو يخطئ بسبب ثواب تلك
الطاعات شئ من عقاب هذه المعصية قد ضاعت تلك الثواب ^{التي}
بالكلية وذلك بناقض قوله تعالى في عموها فقال ذرني خيرا ^{باعتبار}
انه لو صح القول بالاحباط كان اتمام الموازنة اولاه ^{الاول}
وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ثم قال ^{هنا}
يدل ايضا على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا لعشر ^{باعتبار}
من الثواب ثم اتي بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب ^{هنا}
قلنا بان هذا الطاري يخطئ السابق كان امانا ان يخطئ ^{هنا}
العشرة الطارية ذلك العشر من المتقدم وهذا قول باطل ^{باعتبار}
ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة الطارية يخطئ ^{باعتبار}
المقدمة عشرة فقط وهذا مذهب القائلين بالاحباط فقط ^{باعتبار}
هذا محال لانه نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحد من ^{باعتبار}
العشرين المتقدمين على السوية وذلك هو القسم الاول ^{باعتبار}

البطال او لا يفرقة ان الشئ مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع
من القول بالاحباط وهو المطلوب ثبت مجموع ما ذكرنا من الشئ
الطاري لا يزيل الشؤب المتقدم انتهى ولا ينبغي ان يبعد الا
عما اشار اليه سابقا خصوصا دفع الوجه المذكور في ابطال
القسمين فان قررا ولا مذهب على وهو عدم العوارض بان
الطاري يمتنع من السابق بغيره بدون سقوط الطاري هو
لما مر قبله من شراح المواقف ولو بقوله اصل لما نقله القوم
من مذهب جمهور المعتزلة من ان المعصية الطارية تيقظ
جميع الطاعات السابقة ثم ابطالها ثانيا قول ابي علي بالارتباط
به بالحداد في القوم في ابطال المذهب الجور من لزوم مساواة حال
سائرهم حتى خرج حال من بعد الله قط ولزوم ضياع الطاعات
والخيرات بالكلية نقص مليل على ظاهر الحديث ثم افادنا انما
ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعترة الطارية باطلا بالاجماع
وضريح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب
القاتلين بالاحباط فانظر الى ذلك المراتب الثلاثة من كلامه في قوله

وهذا

واحدة فتعبر بها جدا ثم يفتي في شراح المواقف وغيره الناطق
في كلام القائلين عند بدون وقوف على تلك العوارض او تعبر بها
فتأمل ثم **المتفق** في هذا المقام بعد القائلين ان الاحباط
كما انما لا يمكن انكار جوازها او وقوعها رأسا شيئا من ذلك
والسنة فلا يكون الحكم بالبطالان مطلقا كما وقع في كلام المحقق
العمري قدس سره وغيره موهم بان ذلك لا يمكن الحكم الكلي بوجوبها
او احدها في جميع الطاعات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة فان
ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المقتولات فكل
ثبت فيها بالمتروك وقع احباطا وما يستلزم كلفه الناطقة
يجب الحكم بالانفلا وقصر على التكفير بقسم قد حصل لنا بتبع الآيات
والاحاديث العلم ببعض الخصصيات مثل ان الاحباط نادرا يثبت
الى التكفير بناء على ان غاية ما يكون من الاحباط انما هو الكثرة
ما قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب افراج الطاعات والغير
الصادرة عن المكلف من الواجبات والنواظر او عن غير المكلف كما
من ان صدور البطلان عن الضمير يكون كافا لاستادته ولانه قد ا

هذا هو المذهب الجور من لزوم مساواة حال سائرهم حتى خرج حال من بعد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقص مليل على ظاهر الحديث ثم افادنا انما ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعترة الطارية باطلا بالاجماع وضريح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القاتلين بالاحباط فانظر الى ذلك المراتب الثلاثة من كلامه في قوله

وهذا هو المذهب الجور من لزوم مساواة حال سائرهم حتى خرج حال من بعد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقص مليل على ظاهر الحديث ثم افادنا انما ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعترة الطارية باطلا بالاجماع وضريح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القاتلين بالاحباط فانظر الى ذلك المراتب الثلاثة من كلامه في قوله

بالسبب اقسام العوارض من الامراض والالام حتى ان مرض
شخص قد يكون مقلدا لغيره غير كما مر من ان مرض الشخص يكون
كفارة لوالديه بل انما الاسباب الغريبة من الشغاعات والنفثات
وما يجري مجراها روي ان رسول الله قال **اللعنة على الميت**
القيمة من ثقلت سائرته على حسنة حجت بالصانع على حق اقل
بما حسنته **وقال** على بطلان ما قدمه المصنف من الحكم
في الاحباط بطريق الموانعة او غيرها اني تارة ان لا يتحقق
مقطع اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام وخصوصا
المحقق الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يذهب عليه البعض
الثابتة بينهم كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انهم يخرجون
من النار وهم كالفم فيرهم اهل الجنة ويقولون هؤلاء
فيهم فليسوا فيهم فيخرجون ويوجههم كالبدور فيهم
لهذا الاجماع المعتمد على سبب في الامور التي لا يستقل الفصل فيها
ان ما ذهب اليه المصنف من احباط وخرجه اهل الكفاية في النار
كما ان الكفاية حقيقة باطلا **المذهب** في هذا المقام هو ان

هذا هو المذهب الجور من لزوم مساواة حال سائرهم حتى خرج حال من بعد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقص مليل على ظاهر الحديث ثم افادنا انما ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعترة الطارية باطلا بالاجماع وضريح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القاتلين بالاحباط فانظر الى ذلك المراتب الثلاثة من كلامه في قوله

وهذا

بين هذا الاثر والتميز الذي مر قبله عن الرحمة وهو عدم خوله
تلك الفساق لنا راصلا مستطرا بان المعصية مع الايمان لا تضر
كانت الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيل ولا يمتنع
والعاصي **من** الاسطة بين الاثر المذكور وتقرير آخر
ذهب اليه الشريعة من ان عيان المصنوع حيث يكون اجزاء من الكفاية
بالاجرة عن حقيقة النار فلا يحلون المألوف في النار حقيقة في شئ
من المواضع على الحقيقة مع علم المألوف في الجنة في كل موضع عليه
لا يبايرون بذلك الحكم **قال** ابي العري في الفصيح يوجب انما
فصوص الحكم واما اهل النار فمألم الى التعمير ولكن في النار اذ
لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون مرة او مالا
على من فيها وهذا التعمير فنعيم اهل النار بعد استيفاء العقوبة
خليل الله حين القي في النار قال المبيد في الفصيح بعد تقرر هذا
الكلام ان مقتضى على زجران لا يضر في دوام العقاب بل الفصل انما
هو ما ذكره المألوف في النار **قال** الصغري في شرح الفصول
ان من اكملت عينه بوزن الحق يعلم ان العالم باس عباد الله و

هذا هو المذهب الجور من لزوم مساواة حال سائرهم حتى خرج حال من بعد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقص مليل على ظاهر الحديث ثم افادنا انما ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعترة الطارية باطلا بالاجماع وضريح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القاتلين بالاحباط فانظر الى ذلك المراتب الثلاثة من كلامه في قوله

[illegible]

هذا

هذا الآلام الجاهلة بالدين والنصرة للوهم على اليقين وكيف ^{يكون}
عدم النفرة ودام العقاب مكنة وقوع أمثال القول ثقا كما
تفتحت جلوه هم بدلناهم جلوه أعينها ليدرك العذاب ويصبح
سنة العذاب الدائم فخر العصيان المنقطع بدون أطهار سنة
من الساعات حقيقة أصلا عن أهل بيت العصمة عليهم السلام حجبهم
بما يحسنه ويظن به السائل أو يماروا الصدوق رحمه الله وثنا
الشيخ فواب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان الرزدي من
عليه السلام ثم يريدهم ثم لا يقطع عنهم وأما ذلك مما يدل على
اتحاد معنى الخلق في الجنة والخوف في النار والعقاب الدائم في
العقاب الدائم بحيث لا يقبل التأويل كناية لما تأملتم أن
هذه المقالات من هذه الطائفة وقبول أمثالهم تلك ^{الآراء}
منهم صارت سببا لبراءة أخرى من بعضهم هي نقى العذاب الحقيقي
أي عن الكفار حتى الجلس بناء على أن غاية ما يذنبونه من أن يكون
مختلفا وعين في قسم ولا بأس بذلك عندكم ثم ^{يكون} يرد ذلك
فانقبضت العقوبة شر الكفار مرتبة وفضلته بقوله إن الله على
العلماء

حتى سمى بالبليس ليس الموحدين قال عبد الرزاق الكاشغري فتح
القص النقي كما كان له الموعول به دينه واشتد به اللدغ
في خذمه فانه كان أشد طاعة وقبولاً لأمر به وسكر حتى أن أباه
البليس عن التجرد وعصاؤه واستكانه بحسب ظاهر الأمرين ^{سبحه}
وطاعته وحملته وقواضع لربه باعتباره الأداة التي ^{تفهم} تفعل
عن سهل عبد الله المستر في مشاهد هشايعهم أنذر أبا البليس
فكلم معه وتحت على عدم طاعته في سجن آدم وأبعد نفسه
سناً ولا التهمة فقال للبليس كيف تبعد عن رحمة هلاقات في
القرآن وحق وسعت كل شيء وإناداه في كل شيء فسمعه
بمحقوقه فافهم الشيخ بذلك فسكت وفارقته رجع إلى
فوجد الآية مقيدة بقوله عز وجل فما كتبها الذين يقولون
لننسى الله عدم تذكر هذا القيد حتى يحسبوا أنه بذلك فكأن
كان يرهبون بذلك أن يجمع الله امره أخرى بينه وبين البليس
اشق ذلك فاستبشر به فقال لمران الآية التي الرمت بها
أنما هي مقيدة بقيد فقره عليه تمة الآية وحسنه على البليغة

الحمد لله

لعلهم فرج بعد هذا القيد فتسلك الملبس وقطر الميزان متعجب
من عقده ومعرفة قائله ان تفتي بعرفانك كانت استقامه الاله
الحا عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال الملبس ان كنت حسبتك
عارفا بان ليس في جانب الحق تهديد بل هناك الا لا في كل واحد
التقيد انما هو من حيثك فظهر خلاف رعي فيك ونقص
في صدقك فاعترف في الشيخ بخلط واعتذر منه لما راى انه يتكلم على
اصطلاحهم والظاهر السعدي بين اعظمهم بما لا ينهم فصدق
بانه اعرف واعلم وقد نظم عبد الرحمن الجاهلي في سبعة مباحثه
موسى عليه السلام والملبس من هذا القيد لا صور فيها غلبه الملبس عليه
في الحديث باسما الى تلك الاغلاط فقال له بورع ان يدل ان
عرفه نور ام يشد ازهر من اجات بطور ديد در راه سب
دوران را قايدينك و مجبوران را گفت كه سجده آدم
چيز دي تا فتى روى هزار است بگو گفت عاشق كه بود
كامل سير بش جانان نبرد سجده گفت موسى كه بفرمود
دوست سر نهاده كه بجان بنده او گفت مقصود از ان

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تهران

Handwritten signature in red ink.

كفت شدة امتحان بود محبت را نه سجود كه قوسى كرك
 حاليت لعن وطعن قوس را ش آين است بهر چگون از
 سلطانى شد لباس ملكى شيطانى كه كاهن بود
 صفه شدة مانع از ذات بيك جايتند كبريايى صدى
 يا برود حاذ اتم معي نشود ذات من صفت
 خويشتن است عشق ولازم ذات منست تاكون عشق من
 آيت شدة در غرضهاى من آيت بود داشت عشق من
 سفيد هردم دست خوش بيم واميد اين دم از كش ملكش
 آن رستم بهر انوفى وفا بنشستم لطيف و قهر همه
 يكرت شدة كرم و كام هم سلك شدة عشق شمت از دل
 نقش هوس عشق با عشق هم باز هم و سبى از ساء طه
 لهذا المباح خصوصاً في معنى الثواب والعقاب والوعيد
 زيادة توضح وتبين حاسة لشبه الطوائف الضالين عن الحق
 السوى والشرط المستقيم عصمت الله عن اتباع الهوى والاربع
 عن سبيل الهوى ربنا اننا سمعنا منا وياينا ولى الايمان اننا

بريك

بريك فامتا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا
 مع الابرار **الاختيار**
 هو تجميع الفاعل بعض آثاره على غير محب الذكى فهو حادث
 تابع للعلم فيكون غير مستوف مغايرة للقدرة والارادة
 ايضاً ومرتبة بالنسبة اليها في مباحثها ان شاء الله تعالى في العلم
 ان عبارات القوم في معناها مضطربة جداً ايمان حمل كثر منها
 على وجود شتى ولكن ما يصلح للاعتقاد هو ما يفهم من كلام
 الطوسي في رسالة الجبر والاختيار انه مرادف للقدرة بمعنى ان
 فعل وان له شأه لا يفعل وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة
 والمليين فيلزم اتفاقهما في ثبوت الاختيار له تعالى وصرح بذلك
 في قواعد العقائد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف
 للقدرة بمعنى الآخرى صفة الفعل والترك وعلى ذلك يكون
 للتراخي بين الفلاسفة والمليين كالقدرة بهذا المعنى يشفع من
 المحصل ان الفلاسفة يطلقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا يسمونه
 الذي يفسر المتكلمون الاختيار به السيد الشريف في جواب شرح حكمة

الاشكال
 في تفسير الاختيار

العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر والمختار ان شئنا
 ذكره من قران شأه فعل وان له شأه لا يفعل والله تعالى قادر
 وفاعل مختار عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل وعنده فليس
 كذلك وكلامه في شرح قول صاحب المواقف الفرق بين الصانع
 والساقط عن عليهما فرق فالاول له اختيار انتهى حيث قال في صفة
 يوجد الصفة عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة
 قدرة واختيار انتهى عجم كلام المعنيين والثاني اظهر والاختيار
 الذي في شرح قول صاحب العقائد ولا يفر احد من اهل القبلة
 الا بما فيه في الصانع القادر المختار قال في ذكره بعد القادر لان
 الذي يشبه الفلاسفة ليس اختياراً عندنا فالمراد به الاختيار
 الذي يشبه المتكلمين اعني صفة الفعل والترك فلا يبقى القادر
 فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بغيره وليس مختاراً بهذا
 المعنى انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة وان كانت دالة على اطلاق
 الاختيار ونظم على كلام المعنيين كاهن مقصودنا ولكن في نفسها كلام
 مشوش لا يحصل له عند الشاغل فتأمل وفسر المحقق الاختيار

في فقرة

في فارسية المسماة بياش نام الاختيار بالارادة وصرح بانها
 صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات على طبق ما يدل
 عليه الايات وهذا وان كان من تأمل في تعاليمه لا يجاب بان في
 افعال الله تعالى ومع الجبر في افعال العباد ويتبع مقاصد حقيق
 المتكلمين عند استعمالهم في المقامين واسمى كلام القوم وروا
 في كل مقام عرف ان ما فترنا به في هذا المقام هذا الحق بالمقام
 الكلامية وما فتر به المحقق الطوسي في موضع من تلخيص المحصل
 الاختيار عند المعتزلة هو صفة صدور الفعل او تركه من القادر
 لا عياد عنه داعيه وفي موضع آخر يقول هو ان يكون الفعل
 والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقيااس الى الذات
 عنه اما واجب او متع وفي موضع آخر يقول فان معنى
 هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وطحا ووقع الظاهر
 الذي يتعلق به الداعي انتهى يدعي انه غير القدرة بل تابع لها فهو
 قريب مما فترنا به بعد الشاغل ومع ذلك لا شك انه اقرب الى
 معناها المستعمل فيجب القدرة على ان في نفسه معنى مقصود لا عياد

يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني فانهما متلازمان لا
القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من صفات الاعداد
ما يحى تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام اثبات هذا المعنى
من هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين المقصود ففقدوا في
افعالنا ونحوها فيما كلفنا به معلوم بالقدرة الوحدانية
ويمكن التيسير به باسم **توجه المحنة والملاحة** والذم
من كافة العقلاء على افعالنا وكذا افعالهم كان في حكمنا
من المكلفين كالجن فانه لا يتصور على غير الفعل الاختياري
مكافئة ومنه **توجه التكليف** من الله تعالى عليها والوعود
بالثواب والعقاب وهذا اللفظ مما يحكم العقل بانه لا يجوز
الاختيار ومنها **الضموم القرآنية** وما يجري مجراها من
السنن الدالة على اختيار المكلفين وهي مما لا يحصى كونه في الفصح
في تلك الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبية لا على الدليل
مدفوع كما سنشير اليه في مقام بيان ما الله تعالى وما شق
افعال الصانع جل شانده فبا جماع الملائكة وولات البراهين

في معنى التوجه

الاجماع

اما الاجماع فظاهر حقيقة على التسليم وتحمية على المشاغل وقد
في بحث الاجماع والسنن في هذا الاجماع من الملائكة قاطبة ان
حقية الدين والملة المستلزقة لتحية التكليف وجوب الطاعة
والعبادة للمتي على استحقاقه تعالى للشكر مستلزقة لتسليم كونه تعالى
مختارا غير موجد في افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجد غير مستحق
للكفر فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور منه التكليف للمتي على الدين
والملة فالحاصل ان ثبوت هذا الاختيار من ضروريات قبول
الدين والملة ولهذا يختلف اهل الدين في مع اختلافهم في
كثير من المسائل الالهية فانهم **واما البراهين** فالثبوت منها
ما تنبى في حدوث العالم وهو الذي اشار اليه الحق تعالى
قدس سره في اول الهيئات التجريد بقوله وجهه العالم بعد عده
ينبغي الايجاب قال **الشراح** الجديدين في بيان ان تأثره تعالى في
العالم ان كان بالاجباب يلزم قد مر اذ لو كان حادثا لثبوت
على شرط حادث لزم لا يلزم التعلق من موجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف اية على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل

في معنى التوجه

المتعين اسناد التعريف الى تأثر الممكن فيهما والى تأثر الممكن
فيما ذكرنا وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم
على كل من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص
بين المتماثلات من الحدود المفروضة من الاسناد المذكورة التي
ليست متماثلة في الحقيقة ولا في الشيء من اللوازم والعوارض
انه لا يتأتى من الموجب ولا من طبيعة الممكن ان يميز بين بعض
منها للثبات في شيء او للتأخر من شيء بل انما هذا التمييز
المتيقن شأن الفاعل المختار الممكن من الفعل والتركيب
لبعض افعاله على تركه وبالعكس بالاعتبارات العلمية
قضية **واما احتمال ان تكون المشية الثابتة** لعلها عند
كافية في ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء
وان لم يشأ لم يفعل بدون انضمام المعنى الثاني وهو صحة
الفعل والتركيب معهما اية لحدوث العالم كما ذهب اليه الحق
الاستعدادي وجعل اعتراض آخر على من اسند حدوث
على المعنى الثاني للقدرة لعلها تأثر اذ صورته منع لزوم التعلق

الشرط الحادث سقاة او محتملة وكلاهما محال على زعم المقصود
الممكن على ما مر في بحث ابطال التسلسل انتهى **والكلام** على
البرهان يتصور من وجوه **منها** المضادة في جريان البراهين
التسلسل في المقابلة وهذه المسئلة مفرغ عنها في محلها
شع لزوم التسلسل مستلزما يجوز عدم توقف الشرط الحادث على
آخر وتصوير ان يقال لعل الشرط الحادث هو قضي قد مر اذ
محمض من امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر عنه بالزمان عند
الممكنين وبعبارة اخرى حضور حد ما او عدم حضوره عند ذلك
التقضي والصور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوبا
بالترجيح والى ههنا المتعين يرجع اعتراض الحق الاستعداد
في فائدية على هذا البرهان او لعلها قبله لعلها يحدث العالم
استحالة ازالة الوجوه المكتسبة من الغير فيكون وجوه كل ممكن
فرع عنه الا ان وثايقنا **اقول** لعل السبب توقف وجوه العالم
على حضور قطعة محصورة من الابد والفرق بين الصورتين
حضور الحدة الثانية دون الاولى وبينها وبين ما ذكرنا

المتعين

الحال عن الموجب بناء على ان العلوم الحالية منه ان تتحقق مقتضاها وليس التعلق بحجب الزمان مختلفا عن مقتضى الآلات يعلم ان مقتضاها ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي الموجب باعتبار شيئا اى علمه بالاصح مختلفا خاصا فتكون القدرية فيها الشبهة لهذا المعنى مصححة لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه بان مشيئة الله تعالى على ما تحيلها الفلاسفة من انما عليها بقوت القدرية بالمعنى الاول هي من صفات ذاته المتصف بها الاول والاولى فلا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصل لا متعلقها اما بالنفيل واما بالترك ان كانا من جنس يجب ان يكون دائما وكذا تعلقها بالفعل وعدم تعلقها به ان كان الترك عدم ملكة الفعل والتغير الذي يقتضيه العلم مع كونه قديما باعتبار اختلاف العلوم ليس تغييرا في نفسه بل كناية عن التغير حقيقة كما تقرر في محله فالغير الحقيقي ومنه التعلق بانه شئ وثان بخلافه من جهة الحوادث ولذا اتفق الفلاسفة مع من عرف خيالهم على ان مقتضى تلك المشيئة لا يصلح لوقوع الاشكال بينه تعالى وبين العالم

المشيئة

المشيئة بالمعنى الذي اعتبره كابر المتكلمين ومحققهم على طريقتي من ارباب العصمة فيمن صفات افعالها فيجوز فيها الاختلاف والتغير بانه متعلق ببعض الاوقات بالترك او لا متعلق وتعلق بعضها بالفعل باعتبار المصالح قال **قوله** نعم الام قديس سر في الكفاية في توضيح صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرية كان ما لا يريد ناقضا لذلك الصفة انتهى وهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة بالفعل الخارجيا دائما وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم او غير متعلقة بتعلقه الى الوقت الذي اقتضت المصلحة ايجادا ثم في الوقت المذكور فعل ذلك يدور وجه العالم بعد على كل من الفعل منه تعالى وهو القدرية بالمعنى الثاني وعلى ترجيح كلا منهما في وقت غير محدد بالذات وهو الاختيار بالمعنى الذي فسره ابراهيم بن محمد بن علي بن الحسين المذكورين على العالم كونها متعلقة بزمان بخلاف المعنى الاول القدرية بالنسبة لحدوثها كما عرفت فلا يكون مقتضى الرافعه **وهذا** العارضة

هذا المعنى الثاني

بما حاصل ان حدوث العالم مع الاختيار اية متساوية للتعلق على شرط حدوثه لا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا في كل التعلق وهي مرفوعة عما راى الاشعرية من ترجيح الترجيح بالامرجح من الجواب وعلى رأي غيرهم وهو الحق بمجول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقت على طبق الملكة ووفق المصلحة وقد عبرون عنه بالذات فان قلت على تقدير ايجاب اية يمكن اصلاح التعلق بمثل هذا الذي لا يتوقف على شرط حدوثه حتى يلزم التسلسل قلت يحكم العقل بديهته بانه الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب ذلك اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور بسبب تخلف فعله ان كان ما فرض من حيث ليس يجب بل كان محتملا اذ لم يقصد باثبات الاختيار الا صحة وقوع هذا المعنى ولذا تبنى القائلين بالايجاب لرشدوا في الحوادث باوقاتها الى الداعي بها عن لزوم الاختيار بل اضطروا في توجيه التخصيص المذكور بربط تلك الحوادث بالقديم كما سيجي ذكره الى احتياط القول بالجملة التسمية او ما يجري مجراها في

بها

بها دائمة الفعل والعالم فلو كان القول بالذات معنى للتعلق المذكور على تقدير ايجاب اية ولو يكن مما يحكم العقل بطولانه بديهته لما احتاجوا الى التثبت بامثال تلك الغيالات فتدبر وتارة بما حاصل ان حدوث العالم مع الاختيار اية متساوية للتعلق لان الارادة الحادثة وكذا ما في حكمها كالاختيار لا ينفصل من علته حادثة لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستقلة الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الامور الاعتبارية وذلك لا تافخه في ان ليس للارادة مثالا ارادة اخرى في دفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام ان كان هو الذي او ما يجري مجراها كما هو المشهور من حقيقة قديمة من شأنها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى علة حادثة وان كان المراد بها امر اخر كالاحداث وتعلقها ما سيجي تحقيقه فكل ما فرض سببا لتخصيص القادر للمقتضى كما لا بد من كفايتها في الاحتياج الى حوادث حتى يلزم التسلسل فان قلت كل من الارادة والاختيار خيرة في جواز رد وكذا مقدور

القادر وهما ايتين من جملة القدرات بلا شبهة غير ان كونهما
 في جوارضه وقدرته قلنا ينبغي بحث الالوهة ونوضح ان الاله
 ليست ككافة القدرات الالهية والاختيارية وتبين
 بينهما وبين غيرهما فاسطر **هنا** ان اسم العالم مستلزم
 مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات متجانسة
 كعالم الطبيعة مثلا كما ذكر ابن سينا في رساله الحدود و
 جميع ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز ان يراد به
 المعنى الاخر فان طريفة المتكلمين حتى المحقق الطوسي في التوحيد
 هي اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل ان يرد
 المعنيين الاولين فيصور حينئذ واسطة بين قدامين العالم
 من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح الجليلي
 على المحقق لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الالوهة **هنا**
 ليس محسوس ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي وجد العالم
 بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا الامر ان تصور من **الاول**
 ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار اشرف من الموجب فلا يجوز ان

يكون الموجب موجزا له والثاني ان يقال لا يرد من استحقاق
 البه ان يكون هو اية مختارا على نحو ما استدل به عالم الملة المعلوم
 على عالمية العلم والثالث ان يقال ان المختار ان يكون **مبدأ**
 لاختلاف الآثار والاعمال فلا يجوز ان يستلزم هذا **اشارة**
 الموجب الذي يقتضي طبيعة الثبات والثانية على فهم واحد ولا
 ان كلا من هذه الوجوه الثلاثة في محل المنع واتمام على وجه
 المنع مستلزم **الرابع** ان يقال بل لا بد من العالم ههنا
 ما سوى الله تعالى والجميع حادث على رأى المتكلمين اذ لا يقع **عنه**
 تعالى عندهم لكن العالم يكن وجوه المجردات ثابتا عندهم **هنا**
 اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفى باثبات حدوث المجردة
 الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم ههنا
 على حدوث المكان مطلقا بمثل قولهم ان يمكن ان يكون قديما
 فتاثير الفاعل غير اما ان يقال او حاله احوال **هنا**
 الاول لا يرد بتحصيل الماصل وعلى الاخيرين اللطف مع المطلوب **هنا**
 الوجه هو محذور المحقق الطوسي قدس سره عن الالوهة المذكورة على

يكون

هذا هو الوجه الذي
 عليه المحققين في
 هذا المقام

عما ذكره في تحقيق المصطلح فالغاية اما ابطال الواسطة **بالمعنيين**
 فليس على ما ينبغي المعتد في ابطالها ان الواسطة تقع ان تاتي
 واجبة الوجود لانتفاع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن
 هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى **المبدأ**
 الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين **العالم**
 محال انتهى وهذا الامر اياه قدس سره مرع بارة المشهورة في **التبليغ**
 وهذا المقام والواسطة غير مقبولة ولا ينبغي محاذ ذلك ان **ينبغي**
 الواسطة المذكورة هناك ليس على شئ مبدء في هذا الكتاب **فانه قد**
 لم يرد فيه على ادعاء في الامور العارضة بقوله ولا يلزم سوى **الله**
 لما ساق في الاقوله في الجواهر اما العقل فلم يثبت له على **استا**
 وادلة وجوه مدخلية واستدلاله في حدوث الاجسام **والجسمانيات**
 فتبين ان اعتراض الشارح عليه في هذا المقام بانه مثبت **فما**
 ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في محله وتبين ان **ما**
 في توجيه عبارة المذكورة في الجواهر معناه اخر فحذف **ناش**
 عما صرح به في تحقيق المصطلح ثم ظهر من كلامه قدس سره **في وجه**

لا بطل الواسطة المذكورة هو التمسك فيه باجماع الملتزمين وهو **اللس**
 كما ينبغي عما صرح به والوجه كما فهم من كلامه في قبيل ذلك ان **التمسك**
 بالاجماع في القضايا عند الضرورة ويمكن ان يوجد بان **المعقود**
 هذا المقام اسكات خصوم الملتزمين والجواب عما اورد من **جوابهم**
 فلا ينفع التمسك باجماعهم ههنا وبان الاستحسان **ذلك التمسك**
 في اصل المطلوب اي ثبوت الاختيار له تقا باجماع **الملتزمين** **وطرح**
 المؤات من البين ولا يخفى انه لو سكتنا ههنا باجماع العقلاء **كان**
 بد لبعض الملتزمين لكان حقا ايضا فانه لم يذهبوا **الى وجوه**
 كذلك وكان حجة بلا شبهة وسلك المصنف مضار هذا **الوجه**
 التمسك من اقوى الوجوه في ابطال تلك الواسطة فان قلنا **فان**
 البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر في **الاجماع**
 الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتقاد كما صرح **بالمحقق**
 سيح في محله ان شاء الله تعالى ان اتمام جميع **الدلائل** **المقتضية**
 على حدوث الممكنات مثبتة على تفصيل مقدمه صفة **ههنا** مثل الربط
 الذي يكون فيما بين بعض المخلوقات كمنطوق اليد **ومركب** **المتاح**

هذا هو الوجه الذي
 عليه المحققين في
 هذا المقام

هذا هو الوجه الذي
 عليه المحققين في
 هذا المقام

لا بطل

الثانية كونها محتاجة في وجودها الى الاولى علوية لها انما تكون
معها ما ناعير متفكر عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين ^{القديم} القديم
فيكون قديم مكنيا متوقفا وجوده على وجود قديم آخر واجبا لهذا
مستند اليه من غير ان يشاركهما في بينهما فان جواز هذا الاحتمال
مما يتقبح في تمام ادلائهم كان يقال على ما مر ان ليس ^{قد} راد القائل
بالقدم من تأثير القائل في القديم الا هذا النوع من الربط بينهما
وظاهرة ليس بجواب المعجزة او احداث الحادث فان سعى الثاني
في حال البقاء فنعلم انه لا يلزم له المحال من تحصيل الماثل والمماثل
المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على اجماع الملتزمين
والنصوص السالمة من المعارض العقلية بناء على ان جميع ما ^{ما} حجب
الفلاسفة دليله على حقيته على قدم العالم ووجه ضعيفه من قوله لا
انه في نفس طريقه انيق ولكن لا يناسب هذا المقام كما نرى في بعض
قائه اثبات الاختيار لثبوت حدوث العالم ولا يلزم للحدوث بالاجماع
والنصوص تعجيل الطريق لا يمكن اسقاط واسطة والتثبت
بهما فواصل المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث في

البيان

البيان وقد كرر بعض المذتبعين في بعض رسائله وجهين آخرين
لعدم معقولية واسطة يكونان سادسا وابعاءا للتي هي
الحكمة المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم بالصانع ^{القديم} القديم
لم يظهر منه اثر لا تعلم ولا يعلم بالصانع فلم يكن من العالم ^{القديم} القديم
اقاسم او جسام في وقت حدوث الابدان والعقول الموقوفة فيها
والنفس من اضر حادثة بحدوث الابدان والعقول الموقوفة فيها
ان كانت قديمة كانت قبلها معطلة وقد قرره والله لا معطل
في الوجود فالعالم والنفس والعقول كلها حادثة فلم يحقق
واسطة بين الصانع والعالم الحادث والاخر منها ان ^{القديم} القديم
للمتقدمه طبقا على انه لا فضل في الوجود وازادوا العقل على
صوابه ما لم يكن مشاهدا ولم يدع على وجوده في هذا العالم
الجسماني شاهد ولهذا ما تجوزوا عن الافلاك المتقدمة
العناصر الاربع والعقول العشرة التي دلت الدلائل ^{خفية} الخفية
من حال هذا العالم عليها برغمه وما كانت الدلائل ^{خفية} الخفية
غير مفيدة لادعواهم لم تثبت بها عقل فالعقل فضل غير ثابت ^{المقدم} المقدم

الذي يقيم كونه واسطة عقل كان او غير كان فضلا عن ان لا يثبت
عليه ليدل على كونه ثابتا ولا يضر ما في هذا من الجهن من ^{القديم} القديم
والكثف والابتداء والخطايات الغير اللازمة بامساكها ^{ما} ما
ومن البراهين التي اقيمت لاثبات الاختيار لثبوتها ما تشبه في
بطلان الحدوث الحكم على بالضرورة من دون احتياج الى حدوث
جميع العالم الموقوف تمامه على احاطة الشاكر في حقيقة بين الملتزمين
والفلاسفة تقريره على المشهور ان ثبوتها مختار والامر واحد ^{القديم} القديم
اما في الحدوث بالكلية او عدم استنادها الى الموقوفة والتسلسل
او تخلف الامر من الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو
الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى شيء فهو الثاني واما ان
يستند فاما ان لا ينتهي الى قديم فهو الثالث او ينتهي فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة وهذا التسلسل فهو الرابع ^{القديم} القديم
كلها باطله فكذا الملتزم وقد اراد شارح العوائق تقرير هذا
البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال لا
انتهى الى ان كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط

شرط

شرط حادث لا يلزم له احد الامر بين المتعين حدوث القديم او
الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه في ان حدوث
الحادث المذكور لا قبله لا يلزم له التخلف ولا بعده وهذا ^{المقدم} المقدم
فتقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط حادث آخر في ^{القديم} القديم
المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهي من الحدوث بين ^{القديم} القديم
احدهما الموجب والاخر الحادث الاول الذي كان كلامنا فيه او
حدوثه قبل ما يتوقف عليه الحادث الاول من الشرائط الموجودة
ذلك الان بحيث لا يشترط ان لا يتوقف على شرط آخر لا يلزم
خلاف الفرض فيلزم احد الامر بين المتعين ولا يوجب ما فيه ^{القديم} القديم
فلا يمكن التمام ان يكون حدوث الشرط قبل ان حدوث الحادث
ولا يلزم التخلف لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء الشرط ^{المقدم} المقدم
الحد معين او ما يبعثه من انتفاء قدر معين من وجه لا يفي في
تمام علة الحادث المذكور في لا يلزم اجتماع تلك الحوادث في ان ^{القديم} القديم
قلت نفى بالشرط هنا ما تم بطلان وجود الحادث فلو لم يتم العلة ^{المقدم} المقدم
بالوصول المذكور كان الشرط المذكور هو هذا الوصول لا يثبت في

هذا هو الوجه الثاني في ثبوت كونه قديما

هذا هو الوجه الثالث في ثبوت كونه قديما

ان تحقق في آن حدوث الحادث فتقل الكلام الى ما به تتم علة
تحقق هذا الوصول وهكذا قلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة
اخرى جاذبة وهذا الآن بطلته انما هي علة الحادث الباقى او
بقائه الى الحد المذكور بالمتدرج وجوبا وحدوثها سابقا على هذا
الآن كما هو المفروض فان قلنا على هذا يمكنكم ان تلتزموا
عدم التوقف الى الابد وصولا امتداد بقاء الواجب بالذات او بقاء
شرط قديم الى حد معين فلو تمينا وشرط احادنا ونقلنا الكلام
لا لزمتم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب او القديم المستند
نظيره ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث فلا يلزم الجواز
الغير المتناهية اصله فضلا عن الحقيقة في آن واحد قلنا لا يمكن
هذا الا لزم الفرق الظاهر بين الحادث والقديم في ذلك فان
الحادث يتغير ان يكون متغيرا في نفسه وان تعرض لحوالات
مختلفة على التدريج حقيقة يتوقف على حضور بعض ما حدث
من مؤثر موجب واما القديم واجبا بالذات او غير فلهي
وعدم اختلاف الاحوال فيه كما تقر في محله لا يتصور ان يكون

بعض

بعض من حدود بقاءه دخلا في نفسه في حدوث شيء على اثر
المذكور بل غاية ما يتصور في القديم ان يكون امتداد بقاءه
حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما يمكن ان
يكون مناط الترجيح الفاعل المختار وتخصيصا لاجزاء بعض الحوادث
دون بعض البعض للحدود المذكورة دون بعض مع فساد
بالنسبة الى كليها في امكان المقارنة المذكورة واما المؤثر المتغير
فلا يتصور له الترجيح والتخصيص بالامور الاختيارية كما مر في الحاشية
ان لو فرض توقف تأثير الموجب على شيء كما في ما نحن فيه لوجب ان
يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار فانه يمكن
ان يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدود امتداد بقاءه
يمكن ان يكون مطبقا على اختلاف درجات الحقيقة دون القديم
فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتباري **واما ثانيا**
فلان ما لا يتناهى مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او
العقاب يتجلى بديهيا ان يكون محصورا بين حامين من تلك
حدوث كل من احاد الشرط في آن حدوث الحادث المفروض

هذا العقل لا يمكن ربط الحادث بالقديم بلا كلف
لكن لم يشب احده هذا المقام بطل الفاسفة القائلة باجتماع
تعالى انما التجاؤ في تصحيح ربط الحادث بالذات بحركة حادثة
ذات جسيمين احدهما حادثة ذاتها وهي كون الجسم بحال تصحيح
له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن الثاني
واللاحق وهذه الحالة المسماة بالمتوسط بين الاوضاع قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والاخر حقيقة النفس التي تلتزمها
حادثه ضرورة ان النسبة المنقضة لحسب القرب والبعيد من النهاية
المفوضة في كل آن غير المنقضة لرفق ان آخر هذه الحركة قديمة
حيث الذات ومستند الى القديم وحادثه من حيث العوارض
ومستند اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسوق بعينه
معدلة متع الاجتماع معرلا الى النهاية ولا يخفى ان هذا لا يخل
لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقر في محله
اخرى اوردناها على بعض لائل الكلام هنا بذكرها فان تلك
الحركة واسطة بين الواجب بقاءه من الحوادث امر غير مقبول

هذا العقل لا يمكن ربط الحادث بالقديم بلا كلف
لكن لم يشب احده هذا المقام بطل الفاسفة القائلة باجتماع
تعالى انما التجاؤ في تصحيح ربط الحادث بالذات بحركة حادثة
ذات جسيمين احدهما حادثة ذاتها وهي كون الجسم بحال تصحيح
له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن الثاني
واللاحق وهذه الحالة المسماة بالمتوسط بين الاوضاع قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والاخر حقيقة النفس التي تلتزمها
حادثه ضرورة ان النسبة المنقضة لحسب القرب والبعيد من النهاية
المفوضة في كل آن غير المنقضة لرفق ان آخر هذه الحركة قديمة
حيث الذات ومستند الى القديم وحادثه من حيث العوارض
ومستند اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسوق بعينه
معدلة متع الاجتماع معرلا الى النهاية ولا يخفى ان هذا لا يخل
لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقر في محله
اخرى اوردناها على بعض لائل الكلام هنا بذكرها فان تلك
الحركة واسطة بين الواجب بقاءه من الحوادث امر غير مقبول

لغو الاضطرار في بيان المطلوب **واما ثالثا** فلا يمكن ان
يلزم ان الواجب تعالى لا يكون طرفا لهذه التسلسلة لجواز ان يكون
السلسلة عرضية يتساوى احتياج جميع احادها بالنسبة الى
ذلك الترتيب فلا يتم المطلوب وهذا البرهان لا يبطال
ولعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باقى تقرير كما كان
المنع والمضادة المعارضة على نحو ما مر على البرهان الاول
بمثل ما مضى وبه هنا لا واما ما ذكره شارح الموافقات ان
هذا البرهان انما لا يتم الا باثبات حدوث جميع ما سوى الله
اذ لجواز قديم سواء جاز ان يكون ذلك القديم عتارا فيكون
واسطة بين وبين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند
قديم تخلف العلول عن الموجب التام فيمن ان يلزم بان يبين
مقبولية هذا الاحتجاج في جواز ان يبين بعض الوجوه
قد سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء واسطة قديم مختار
بين الموجب والحادث الواسطة ومثل هذا الاتفاق من جميع العقلاء
حجة قطعية كما مر في سبب الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال انما

ان هذا العقل لا يمكن ربط الحادث بالقديم بلا كلف
لكن لم يشب احده هذا المقام بطل الفاسفة القائلة باجتماع
تعالى انما التجاؤ في تصحيح ربط الحادث بالذات بحركة حادثة
ذات جسيمين احدهما حادثة ذاتها وهي كون الجسم بحال تصحيح
له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن الثاني
واللاحق وهذه الحالة المسماة بالمتوسط بين الاوضاع قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والاخر حقيقة النفس التي تلتزمها
حادثه ضرورة ان النسبة المنقضة لحسب القرب والبعيد من النهاية
المفوضة في كل آن غير المنقضة لرفق ان آخر هذه الحركة قديمة
حيث الذات ومستند الى القديم وحادثه من حيث العوارض
ومستند اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسوق بعينه
معدلة متع الاجتماع معرلا الى النهاية ولا يخفى ان هذا لا يخل
لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقر في محله
اخرى اوردناها على بعض لائل الكلام هنا بذكرها فان تلك
الحركة واسطة بين الواجب بقاءه من الحوادث امر غير مقبول

كان زعم الاستحالة قد تم بحركته مع حدوث موهوبها فثبت المطلوب
وهو احتياان تقاض دفع ما هو العروة الوثقى للفلافة في
هذا المقام بدون ابتناء شئ منها على غير ما سبق اثباته في
الكتاب ولا شك ان دفع هذه الشبهة من دفع احتمال الوجود
الى صحة احسن العقلاء كما عرفت مع احتياج انما الى ما سبق
منه فليس من شعبة حدوث جميع ما سوى الله تعالى فانه لطيف
جدا ثم قد تمسك بعض آخر عن اعتدال بيان خيال الفلافة
في هذا المقام واستحالة فسطاهن الحركة بحيل العجبة لتقصير
الحوادث بالقديم تقاض هوان الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر
لا يتبدل فيه لكن يفرغ فيه امور كثيرة متكررة بحيل العجبة متبدلة
بحسب النسب الواقعة فيها مستقر بحسبها من حيث المقارنة وعلى
ذلك النسب الواقعة بينها معلومة لذلك الامر الواحد في دفعه
واحدة قال الفاضل الذي في رسالة الموسومة بالزاد
اذا اعتبرت الاستعداد الزماني الذي هو هذا التغيير والتبدل
وعرض الحوادث الكونية بما يقع من الحوادث جملة واحدة على

فان كان الوجود
مستقرا في
الزمان

عنا من تصحيح المحقق في تفسير المحصل بما فهم من ادعاء ذكره في
ولم يقتض كما ينبغي في اخر هذا البحث عن حقيقة ما قرره هنا
حدوث الاجسام والحيوانات على ما هو عليه في جبري فثبت هذا
امر لا يفتناه على ظاهره الواقع المتكلمين كما حبه القدر كما
احسن المحامل لقوله هنا والواسطة غير معقولة عدم معقولية
الواسطة بان يحل قوله وجوه العالم بعد هذه نفي الوجود على
حدوث العالم بحسب جميع الاجسام البسيطة عما هو البسيط في
كما مر من حيث ان حدوث من الحوادث يدل على نفي كون نظامها
اذا لا يتصور ربط الحوادث بالقديم للوجوب لما عرفت فيحتاج انما
المقصود حينئذ الى دفع ما تنبئ به القائلون باجتماعها في
توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السردية فيكون قوله
الى واسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا المشتبه به فيكون
ان الواسطة المعقولة المعقولة عليها بالضموم في هذا المقام وهي
الحركة المذكورة غير معقولة لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع
المشتبه على موهوب تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث

كان زعمها

اشتمل عند فليزهم انما اذا عدم شئ من العالم عدم الواجب لا
عدم ذات الشئ اما لعدم شرطه او لعدم جبره على ذلك والكلام في
عدمها كما الكلام في حق نفي الى الواجب لان الموجودات با
تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انها عدم ذلك
الى عدم الواجب وليس لهم محمدا عن هذا الامر امر شئ
ومن جهة البرهان على ثبوت احتياان تقاض هوان الاختيار
وما يقابلها صفتان متقابلتان لا يمكن ان يتغيري منها القائل
ولا يمكن انهما انهما جميعهما كما هو شأن جميع الصفات المتقابل
فلا بد ان يتصف الواجب تقاضا في افعال باحديها والعقل
بالحكم بانها في افعالها في شرف المتقابلين ومعلوم بداهة ان
الفاعل من حيث هو فاعل اذا صح منه صدور وكل من الفعل في
الترك وكان وقوع احداهما من مينا على محركة واقعية اليه
يكون اشرف من لا يصح منه الا صدور واحد منهما ليعرف ان
اللزوم والوجوب وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك
فيعلم العقل ان الواجب انما في افعال بالاختيار المتقابل

فان كان الوجود
مستقرا في
الزمان

شأن من شئ من العلة الاولى محيطا بجميع الشئ من التقاض
ثم ان امست النظر وجدت التقاض باعتبار حضور وجود ذلك
الامتداد ونعني بهما بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت
واما المراتب العالية عليه والتعاقب بالنسبة اليها بالجمع
بالنسبة اليها متعاقبة في الحضور لئلا يضا طلك باعلى شئ هو
العالي ليس عند ذلك صباح ولا مساء انتهى ولا ينبغي ان يخيل
شعري على مذاق متصوفة في غير مملكت اليه عند المحصلين
ان شيئا من هذين الوجهين ايضا لا يصلح لاصلاح الربط
المذكور فلا يتضح في البرهان فانفتح ان لا يتيسر تصحيح ارتباط
الحوادث بالقديم الا من جهة ثبوت الاختيار في تقاضه فانه على
الايجاب واتصال سلسلة العلية والمعلولية الى الواجب تعالى
بدون انفصال تتخالف الزمان على طبق مقتضى الذي لا
لثبوت الاختيار بالزمن حدوثه تعالى من حدوث حادث في
تعالى من انقائه قال المحقق الطوسي رحمه الله في الفصل
الواجب عند الفلاسفة واجب لذاته وكل واجب لذاته لا يتك

فان كان الوجود
مستقرا في
الزمان

ان

لا يجب ثبوت المطلوب من دون احتياج الى ملاحظة
لحدوث في الفعل الحق يتبين منها ثبوت هذه الصفة لربها
في البرهانين السابقين ولعل ان هذا الطريق لاثبات حقا
تعالى اسهل واسلم واقوى بل انفع فاذا اذا اثبتنا اختياره
بديسه لم ينافي ثبوت اثبات حدوث جميع ما سواه انما ورد
لما يحكم به العقل الغير المخلوب بالثبوتات الواهية ان فعله
الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما بل يجب ان يفكر عنه
فيجب ان يكون حادثا وهذا معنى قول المتكلمين الداعي لا
الا الى معدوم والى هذه الطريقة ارشدنا مولانا ابو الحسن
عليه السلام حيث قال انه لو كان موسى في بقائه لم يجز ان يكون
خافق لانه لم يزل معه فكيف يكون خافق لمن لم يزل معه
هذا هو الكلام في تحقق صفة الاختيار في المكلفين وفي ان
وكل من المقامين خصوم ولهم مقالات وتعليقات
تفصيلها بما فيها في مباحث الجبر والايجاب ولكن في ههنا
مستقلة على قولنا جديلة ينبغي الشيء عليها ان الاختيار قد

ان الله تعالى قد علم ان
الايجاب لا يثبت من دون
احتياج الى ملاحظة

ان الله تعالى قد علم ان
الايجاب لا يثبت من دون
احتياج الى ملاحظة

يسئل

يسئل في معنى آخر كما في قوله تعالى واختار موسى قومه
رحملا وهذا المعنى مستعمل في قوله تعالى في قوله تعالى في سورة
خطابا لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يقولون
للهالة وفي سورة النحل ولقد اخترناهم على علم على العالمين
اي صطفيناهم على سائر احوال كوننا عالمين بكمال الخيرة وبانهم
احق بالاختيار واما في قوله تعالى في سورة القصص ربك
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى
 عما يشركون فيجعل كل الامور للمعنيين والاولى بالانصاف
 الثاني بالبيان المتصل به بقرينة نظيره في سورة الاحزاب
 للمؤمنين ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
 الخيرة من امرهم قال الطبرسي اي وما صح لرجل ولا
 من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور ان
 لهم الاختيار من امرهم على اختيار الله لهم بل من نعمتهم
 رأيهم تعالى اية الخيرة ما يتخير **ومما** ان اختياره تعالى
 يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان يتعلق بافعال

ان الله تعالى قد علم ان
الايجاب لا يثبت من دون
احتياج الى ملاحظة

فلا يمكن ان يقع شيء لوقوعه على وقوع السلاسل الغير المتناهية
وفي لفظ الرواية ايضا اشعار بغير العموم حيث اخرج السالكين
من هذا الحكم وبان القوة منها ما يكون بالثبوت الى افعال العباد
فخرج على ذكرها قوله من زعم انه بقدرته فاعلم ان هذا الكلام
وجوب تعلقه بكل من افعال العباد واستماعه لتعلقه بكل
افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر في الاختيار من امرين استماع
بشي من افعال العباد وجوب تعلقه بكل من افعالها تعالى
 فان قلت المشية والارادة من افعالها تعالى فان اتفاقهما
 افعالها تعالى اي كيف جرت من افعالها تعالى المشية والارادة
 معنيين كما دل على ما روي عن الحسن عليه السلام قال ان الله
 تعالى ارادتين ومشييتين ارادة حتم واردة عز وجل في قوله
 ان ارادة الختم من صفات فعله تعالى فيصعبها عند مدركه
 فعله من ارادة العزم حيث ان الله تعالى في شيء من جملة افعاله
 سببا من اسباب وقوع شيء آخر وهو نفس هذا الشيء المخلوق للمشيية
 المذكورة في اسبابه بغير هذا الاعتبار على الشيء الاول بالارادة ومن

ان الله تعالى قد علم ان
الايجاب لا يثبت من دون
احتياج الى ملاحظة

المباد لها عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة باختيارهم
هو سر ان الاختيار غير معدود من افعال التي تدور في
العبادة عليه السلام انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء
لهذه افعال التبع بمشيية واردة وقدر وقضاء واذن في
واجب من زعم انه بقدرته فاعلم ان هذا الكلام
لان افعال المذكورة انما هي من الله تعالى بالنسبة الى جميع
العباد طاعة كانت او عصية لحفظ سلطنة عليهم في جميع ما
يصدر عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين في ان يفعلوا ما علم الله
منهم على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم الاختيار بعد ما
يصح لهم كل من في الفعل والترك لان يستحقوا بالثبوت
والثواب والعقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا ايضا
الى بعض افعال الله تعالى الواقعة بعد الاسباب العادية لا للوجوب
لان تلك افعال الله تعالى من جملة افعاله تعالى كما قرره على ذلك
كل فعل من افعاله تعالى ان يقع بتلك الاسباب لكان وقوعه
خاضعا لغيره موقوفا على وقوع مثلها او غيرها منها هكذا

ان الله تعالى قد علم ان
الايجاب لا يثبت من دون
احتياج الى ملاحظة

فلا يمكن

الثاني بالمراد قلبي مما يشق تعالى عما عند صدر المراد فإرادته
تعالى المتعلقة بجميع أفعال النفس غير إرادته لأفعال العباد أو بعض
أفعال الواقع بعد الانساب العادية بالقوى والاولى سماوة بارادة
العلم وغير معدودة من الخصال والثانية بارادة العزم
منها وقس عليها المشية وقد ذكر الاستاد امة في الفرق بينهما
في شرح الكافي ان ارادة العلم هي لا يقدر العباد على ضدها
وارادة العزم ما يقدر العباد على ضدها فان قلت اذا كان
ارادة العزم وما يقدر العباد على ضدها فكيف يجوز ان يكون
معدودة من الخصال التي من زعم انه يقدر على يقضها فقد كرهها
ما هو صريح الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة في الرواية
هو الاستطاعة المستانزة للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية
معلوم ان كل ما يقع باختيار العباد ويكون لا محالة مطابقا
لمقتضى الخصال المذكورة يجب ان يكون خلافا لغيره من مقتضيات
حقيقة والاولى ان الاختيار اختيارا لا يوجب ان لا يجوز ان
ما يطيعون السيد لا يلازم وقوع خلاف ارادته تعالى

ومما

وسائر خصاله سيجي لهذه المعاني زيادة توضيح في محلها ان
شاء الله تعالى **فاما** ان الاختيار له تماثل لما كان في مقابل
الايجاب وهو كما سيجي في محله يطابق على معان يجي على طبقه ان
يكون الاختيار اية كذلك فينبغي التنبه على تلك المعاني
ما هو المقصود ههنا فقوله للايجاب مطلقا ما يتبع مقتضى
عن فاعل الفعل والاختيار ما يصح مع كل من الفعل والترك
فان كان امتناع الترك عن الفاعل لذاته لا من داع ونحوه
للايجاب الطبايع وهو الذي ينسبونه الى الطبايع كالنار في
الاحراق والشمس في الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعي
نحو من شرائط التأثير الحقيقية لعدم انكسار الفاعل عن فعله
ولو باستناد وهو يقال للايجاب بمعنى امتناع الانكسار وان
من جهة لزوم الداعي ونحو من شرائط الحقيقة لمعن الانكسار
يقال للايجاب الخاص ومناط الفرق بين الاخيرين هو حقيقة
كيفية اقتضاء الداعي وسائر الشرائط هل يقتضي المقارنة وعدم
الانكسار اولا بعد الاتفاق في ان الامتناع المذكور من جهة

فان كان الاختيار اختيارا لا يوجب ان لا يجوز ان ما يطيعون السيد لا يلازم وقوع خلاف ارادته تعالى

الشرائط لا من جهة الذات كما في الاول فعلى ذلك يكون الاختيار
ايضا على ثلثة وجوه الاول ما يصح مع الفعل والترك بالنظر الى
الذات من حيث هو مع قطع النظر عن غيرها والثاني ما يصح مع
الفعل والترك بالنظر الى الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من
الاوقات وان كان وقتا موهوما ولا ينافي الوجوب السابق
في وقت آخر انما المنا في الوجوب في جميع الاوقات في الثالث
ما يصح مع كل منهما بالنظر الى الشرائط المذكورة ايضا في جميع
فينا فيه الوجوب السابق مطلقا بعد اتفاق الملتزم على
انضافه تعالى بالاختيار مطلقا وهم قهر ان ما شئتوا لعل
من خبريات الايمان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايع
فكيف عندهم في حقيقة الشرائع كون افعال تعالى على وفق
الداعي وطبق الحكم وان كانت لازمة لا تنفك عنه للزوم
التأثير وقهره لم يكنوا ابتلاك المرتبة بالاعتقاد والتمتع بذلك
يجب الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانكسار
ايضا لا طبقا لاصحاب الوجوب الاخبار بالانكسار ان كان من زوا

جميع

جميع الايمان ولكن لم يبالوا بايجاب شيء على طبقا بالنظر الى
وجوب سابقا اذ المراد من مقتضى المقارنة الحقيقة باجماع الانبياء
وقوم ثالث من ارباب التحقيق تفطنت بان اللزوم والوجوب
السابق في افعال تعالى بنا في استحقاق المدح وهو المناط لا
العبادة المبني على ثبوت جميع الايمان والمثل الحكم بان الا
اللاتي يجنبان تعاطي المعنى الثالث المقابل للايجاب الطبايع
عن تعالى للايمان بجميع معانيه لاستلزام الاختيار بهذا المعنى
بالعنيين الاولين ايضا ولا شك ان هذه المرتبة الشريفة
بها كل حق ثابتة لم يقتض البرهان الاخير اتماعا بما
لرب يتطحدث ههنا كما هو مقتضى البرهانين الاولين فانما
المرتبة الثانية وهذه الحقيقة تصلح لان تكون احدى وجوه
البرهان الاخير على الاولين فثبت **فاما** تحقيق هذه
باني معنى من حاشية المتأول ولابد على الاختيار فقوله
مطلق الحدوث سبق على الحدوث فان اعتبر سبق العمل عليه
للحدوث الثاني وان اعتبر سبقه عليه في الحدوث الزمان

فان كان الاختيار اختيارا لا يوجب ان لا يجوز ان ما يطيعون السيد لا يلازم وقوع خلاف ارادته تعالى

هذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الاشياء مفردة
 القسم بانه السبوق بالعدم اما مسبق بالعدم العرف والشيء
 الساذج وسماه الحدوث الدهري او باستمرار العدم وهو الحدوث
 الزماني ومحال النزاع بين المتكلمين والافلاسة في مسئلة حدوث
 العالم وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني ومن ثمة القسم
 زعم ان الحدوث الدهري وتحقيق هذا مقام آخر سيجي فيه ان شاء
 الله وما ينبغي ان يتحقق ههنا ان الحدوث الذاتي الثابت لكل اعيان
 وان فرض كونه قديما زمانيا لا يدل على اختيار فاعله وهو ظاهر
 واما الحدوث الدهري للعالم وان زعم قهر انه احدثه افعلى في
 الازمان الطبايع واخره انه احدثه افعلى في الازمان بغير امتناع
 الاشكال ولكن القول لا يدل على شيء منها فان جواز القدم
 الدهري على الممكن من حيث هو ممكن امر منطوق في المقابلة
 عدم الجواز قائم على تقديره لا يتم ولا الحدوث الدهري على شيء
 منها الا طريقه الشائبة في جديدها من الفاعل ولو فرض وجوبها
 الازمانيين المذكورين مختصرا في اجادة بعد العدم الصريح فلا ينافي

وقهر

وقهر كذلك ان يكون اثرهما اقضاء اقضاء كما قضا الامر
 الطبيعية او لما اقضى باستجماع شرائط التأثير ان لا يتكلم
 اثره فان قلت كيف لا ينافي في الاخر مع فرض وقوع الاشكال قلت
 معنى الموجب لهذا اليجاب ان يكون شرائط تأثيره مقتضية لا
 الاشكال فلا ينافي الاشكال الواقع من جهة عدم عمل الاشياء بالذات
 الا هذا النوع من الاشكال على ما هو المفروض فانهم يظهرون
 بالحدوث الدهري ومن الزماني للعالم لا يمكن اثباته اختيارا
 له تعالى شيء من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار
 بالمعنى الثالث المقابل لليجاب الخاص اذ غاية ما ثبت بالحدوث
 الدهري للعالم الاشكال الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه
 على الصريح وقد اتفق اقضاء هذا النوع من الاشكال لكل من
 الاثر والمؤثر على هذا الفرض فابن المناقاة حتى يستدل بها
 على خلافه الاخر فتبين واما الحدوث الزماني المستلزم لوقوع
 ان حدوثه مقارنا لحدوثه وان معين من الزمان فانما يدل
 على ان هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث هو الى

بيان ان الحدوث الزماني لا ينافي في الاخر مع فرض وقوع الاشكال

جميع الحدود والامات على حدوثه مختص لا يجوز العقل ان يكون
 موجبا كالتبايع وهو ظاهر ولان يكون مما اقتضت شرائطه
 امتناع اشكاله عن اثره لوقوع الاشكال في خصوصه على القول
 لا يجمع احتمال الاثر بانه فاق الاثر على فرض عدم جواز
 اذ لفته ايضا انما يتحقق الوقوع في الازمان اقضاء مطلقا لا
 محصورا منه فذا التحصيل لا بد ان يكون من جهة المؤثر العالم
 بالمصالح المرجح لاحد على طبق هذا العلم المعبر عنه بالداعي فثبت
 بكون المؤثر في محضته لا بالمعنيين المقابلين للايجابيين المذكورين
 ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النوع من الاشكال في الاثر مع
 كون المؤثر فيه مما يجيب عليه بالوجوب السابق الثابت لربا
 الشرائط امتناع غيره هذا النوع من التأثير لا يدل على نفي اليجاب
 الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث وقد فرغ
 ادهم التحقيق بالاثبات بل هو منطوق المتكلمين من اعتبار صحة
 الفعل والترك في معنى القدم والاختيار لا محض فثبت بان
 الخواتم الفاعل مع قطع النظر عن الشرائط كما اشترط في عمل النزاع

حينئذ

حقيقة بين محققين ومن الافلاسة العالمين بان الشيء ما لم يجز
 سابقا بوجوه كما افاد الاستاد امثلة في جوابي هذه قال بهما
 الاقول لهذا المقام المفيد لهذا المطلوب هو البرهان الاخر كما مر
 فتأمل على ما يتبين ههنا ان لا تنقل عنه ان الحدوث الزماني للعالم
 انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان
 امرا هو ما استمر بما هو موجود سرمدى هو الواجب جازي
 ولا يكون من جهة العالم كما هو اى محقق المتكلمين واما على تقدير
 ان يكون موجودا ومقدار الحركة العارضة للجسم كاذبه فلا
 ومن تعين في جميع الحدوث الدهري ولا يدل على المطلوب لا
 ان دلالة على انما هي من جهة تخصيص حدوث العالم بآيات معين
 من جملة الامات المفروضة في الزمان العمدة لوقوع حدوث العالم
 في كل منها فلو كان من جهة العالم وكان محققا بوقت اذ لا وقت
 قبله كما يعلم مما اجاب به المحقق القوي في التجريد عن معنى شبه
 العالمين بالقدم لما احتقوا وقوع الاعمال في الواقع فيبقى
 المستطاع في اليجاب وثبوت الاختيار والبرهان والاستاد

في حاشي الفاع بعد تقيقات في مباحث الحدود بقله ونظرا
 ذكرنا في تناقض الكلام ان على تقدير كون الزمان موجودا في
 الخارج ومقدار حركة الفلك ومقدار ما يحضرون وجود الفلك
 لا دلالة لحدوث العالم زمانا لانفسه ولا بما يدعى لزوم
 الترجيح بل يرجح على قدرة موجود انما الذي عليها استحالته
 وكون التعذر بقضا العلم بما في المصالح والآفاق والاشياء
 ونحوها لم يتفكر في حلها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت
 بالمعجز دون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على
 القدرة او نفس صلا العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه انتهى
 ان الاختيار الذي انبثا للمكلفين هو في مقابل الجبر في سبب
 في الجبر ثلثة احدها مذهبهم بخصوذا ومن تعد وهو لا
 للعبد على شئ من افعال الاصل حتى لا يفرق بين محرمات المأمور
 ونحو حركة المشرق في كونها غير مجاميع لغيره وانما يقع جميع
 بقدرة الله تعالى **المذهب** الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة
 ولكن غير مؤثرة في افعاله لغير قدرة الله عليها حتى انه لو لم يفرق

في حاشي الفاع بعد تقيقات في مباحث الحدود بقله ونظرا

قدرة

قدرة الله فيها لا يمكن ان يقع افعاله بقدرة **المذهب** الثالث مذهب
 الحسين الجبر من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة
 في افعاله تأثيرا واجبا بالوجوب السابق من جهة علمه بالوجوب
 المتبعية الى افعاله الله تعالى بحيث لا يطبق عدم التأثير ويتبع عليه
 ترك ما يفعل وكل من هذه المذاهب عند التامل مستزاد لا
 لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا ولا ذمما مع ان هذا الاستحقاق
 معلوم عقلا لكل من اجمع وعبدان وانفسهم من نفسه فالاختيار
 بالمعنى المقابل للجبر كما بين المذاهب المذكورة معلوم ثابت
 فلهم قدرة ولغيرهم تأثير وتأثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم
 بالوجوب السابق فم قادرون في زمان الفعل على الترك و
 بالعكس فلا يمنع شئ من علمهم لا بعد وقوعه مقابل علمهم
 وما استمر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار
 لا ينافي الاختيار كلام مرفوع مدفوع ودعوى جبرية غير مستقيمة
 على شهادت سبغى ابطالها وبالجواب باد في تأمل وانفسا
 ان العباد في افعالهم على ما يكون الحسن منهم ومدوا الى الله

في حاشي الفاع بعد تقيقات في مباحث الحدود بقله ونظرا

والثواب والعقاب على طاعتهم ومعصيتهم معقولا عند العقل
 مقبولا لدى الاذكاء **واما** المخرج من هذا الدور هو شئ استحال
 في قدرتهم على افعالهم بعدم مدخله بغير الله تعالى فيها على وجه
 يجري عليهم مقتضى القدرة والمصلحة دون جبر واجباب والامر كما
 المعتزلة الملقية **بآية** بالمفوضة وقالة بالقدرة القائلين بتفويض
 الله الاستقلال في القدرة على امورهم اليهم بالكلية طاعة الله
 لو لم يكن هذا التفويض كانت الواحدة مستقلة عنهم في ارتكاب
 معاصيه فلا بد من علمهم وتوهمهم انه لو تعلق مشيتهم
 وما يشبهها بافعالهم لاستند اليها لا ينبغي له من تفرغهم
 معاصيه فمواظاة في مقابلة تقرب الطوائف الجبرية فان كان
 ازمة الامور بيد تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
 وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره من ضرورات الدين وانما
 يكون في جواز الواحدة كون المعاصي احققة بعد فهم بلا اجبار
 بل على وجه كافا قادرين على تركها انفسهم ولا يكره بحسن طاعتها
 لمقتضى مشيتهم وما شاكلها من تدبيره الواقعية على وفق

في حاشي الفاع بعد تقيقات في مباحث الحدود بقله ونظرا

نظام

نظام العالم قضاء الحق الربوبية ان تكون مستقلة اليها انما
 يلزم ذلك لو شاء معاصيهم من لا محبة لهم فاقبها على يد
 مجبر الامر وليس كذلك فاضلا لهم مثلا بخلاف امور ضرورية
 لمصلحة العالم مضترة الى اختيارهم الضاللة اجبارا ليس بغير
 بالقياس الاذلال تلك المصلحة الموجب للاذلال الحق الربوبية
 ولوازم السلطة فلا يلزم منها ظلم ولا شئ مما لا ينبغي انشاء
 كما توهم ولهذا وقع فيهم من ارباب العصاة صلوات الله عليهم
 انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعباده فخرجوا من سلطانه
 هذا الحد المتقسط بين التقريب الذي يزل مرتبتهم عن مقام
 جواز التكليف والمواظاة وبين الافراط الذي يرفع شأنهم
 عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي ارشد
 اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف
 في الامانة اليه على وجهين لا يحمل لهما غير كثير **منها**
 ما روي في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليه
 السلام قال ان الله ارحم خلقه من ان يحبس خلقه على الذنوب

في حاشي الفاع بعد تقيقات في مباحث الحدود بقله ونظرا

ثم يفتيهم عليها والله اعز من ان يهدى امرأ فلا يكون قاله
 فسألهما العلم هل ينال الجبر والقدر منزلة ثالثة قال نعم
 اوسع مما بين السماء والارض ومنها عن رجل عن عبد الله
 قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال قلت
 اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بهن ذلك
 ومنها عن علي بن النعمان لا يجبر ولا تقبض ولكن امر بين امرين
 ومنها عن علي بن النعمان قال الله اكرم من ان يكلف الناس
 ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد
 ومنها عن الحسن بن علي بن الشاعري في الحسن الرضا عليه السلام
 قال سألت فقلت الله فرض الامر الى العباد قال الله عز وجل
 من ذلك قلت فيهم على المعاصي فقال الله اعلوهم الى
 منة لك الحديث وتعمي ان حقيقة هذه الوساطة بين
 فيما وفي طريقتها في غاية الظهور والوضوح ولو قطع النظر
 عن هذه الآثار ايضا فان كل احد يفتي العوام بالقسا
 اذ اقر في حاله واقعا لا يعرف انه غير مخطئ فيما يفعله بل انه

لومض او ذم من غير او مضع غير او ذم على مثل شئ من تلك
 الاضلال لكان الملح او الذم في موقعه بلا تخطف فيعلم انتقاء
 الجبر كجبر من المعاصي المذكورة ومع ذلك عرفنا ان جبر
 الذي هو على الجبر في امتناع ما يقع منه انما هو من خارج
 عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه حتى انه قد يتعجب من
 بعض ما لم يعلم يقينا انه صدق عند باختياره فيعلم انه من شأن
 منة اخرى في امره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمة فيصدق
 من قال القدر لله الذي بهما ان ليس شأنه ليس فيه سبيل
 انتقاء الاستقلال والقوى بالمعنى المذكور ايضا فيجزم من
 بانتقاء الطرفين بشيئ الواسطة بينهما على الحد الذي بيناه
 والعجبا انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من الوضوح
 فيها من قديم الزمان الى الان جميع الطوائف مع اشتغالهم
 في كل عصر بجم غفير من الفضل والادكيا ولم يفتن بها هو
 الحق فيها من الواسطة المذكورة الامر غشك منهم بهذا العلم
 الراغبين من اهل البيت عليهم الصلوة والسلام ووقفه الله

لومض

ثم انك انما تعلم ان الله تعالى
 لا يفتي في ما لا يعلم ولا يفتي في ما لا يقدر
 ان يفتي في ما لا يعلم ولا يفتي في ما لا يقدر

لحق القى منهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم
 ومما يلازم ما ذكرناه ان التفتازاني قال في شرح المقاصد ذكر
 الاصطاح الرازي ان حال هذه المسئلة بحسب فان الناس كانوا
 فيها ابد السبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة متدا
 فقول الجبرية على انه لا بد لتجميع الفعل على الترتيب من جبر
 العبد وهو قول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله
 لما حسن الملح والذم والامر والنهي وهما مقتضاتان بل
 ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال
 الاضلالية وعلاوة للعبد واعتماد القدرية على ان تفاصيل الاحوال
 واقعة على وقوعهم ودواعيهم وهما متعارضان ولكن
 الخطائية ان القدرية على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي
 هو منبع النقصان وان اكثر افعال العباد يكون سهايا
 فلا يليق بالمعالي عن النقصان واما الدلائل الشرعية فاقرا
 بما يؤيد الامر بين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن
 من الفرقين وكذا الاوضاع والكليات متداخلة من الخلق

لتسج كلامهم وفهم امرهم واعلم السعة ذلك انه ايضا نزع تلك
 من الله تعالى ليقطع منه من رصيرة باختيار الامنة فيحصل
 كل امر يقيني ولو في العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلم
 المعصومين عن الخطا المنصوبين من قبل تعالى لتعلم الى ما يقين
 حيرتهم فيما يتعلق بامور دينهم ولا يكون له سبيل الى صلاية الا
 اقتباس افارهم ولا طريقي الى راية الا انتقاء آثارهم وتكثرت
 المؤيدة منهم عليهم السلام من شئ من الحقائق والدقائق اجمالاً
 او تفصيلاً لا يحصى ان خصوصاً حتى ان هذه الدقيقة انما يستنبط
 من اشاراتهم الاجالية العامة واستفادة من وراياتهم
 التفصيلية الخاصة فان اخبارهم عليهم السلام بان كل ما في دين
 الناس من العلوم الحق انما هو مما خرج منا اليهم وانما ما
 من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم شئ على لسان
 وانشاعهم بان معرفة الحق وكذا اقلية في خصوص هذه المسئلة
 بنام كذا وفيما بين الرواية روى الكليني رحمه الله في الكافي عن
 عبد الله عليه السلام انه قال لا يجبر ولا قدر بل ستر بينهما فيها

الحق

الوجودان يحكم بأن من يتوقف وجود الفعل على شيء ما لم يحجب
ولم ينفذ بالذات أي لم يتوقف على الوجود فلهذا لا ينفذ بالذات
سائر الصفات ومعنى الإرادة واضح عند العقل اذكر اذ لم يعلم
ان قبل ان يصدر الفعل والتركيب يظهر في نفسه حال من لا يتلك
احدها كان النفس على اليد والاختيار معناه قريب من هذا
وكما نرى اعتبار ملاحظة الطرف الآخر في كل الطرفين ^{ويجوز}
الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار انه ان الاختيار هو
لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الآخر بعد وعدم تعيين الفرع على
ايقاع احدهما مجردا عن ثابته الترتيب كما هو المعتبر في معنى ^{إرادة}
على ما يشعر بتعيين بقوله أي في كل الطرفين ويجوز الى احد
فمنه في القيد المعقود المعنى ما قبلها وشعر بقدوم مرتبة
الاختيار على مرتبة الإرادة موافقا لما ذكرنا من ارادته
الاختيار هو الإرادة ولا تفاوت بينهما الا بان ملاحظة ^{الطرف}
الآخر التي لا يتغير في كليهما معتبرة في مفهوم الاختيار دون
الإرادة مع اتحاد ماصدق على حقيقة في شرها اتحاد مرتبتها و

منها

مناسب لما في منقصة الاختيار بالإرادة كما مر وان ارادته
الاختيار هو الإرادة المعقودة بانضمام تلك الملاحظة اليها
فمنه في القيد المعقود المعقود وشعر بتأخر عنها في المرتبة تأخر
عن المطلق والخاص عن العام وهذا بعيد جدا لا يكاد يدرك
اليه وهم كما لا يخفى وبالجمل كما مر انهم الفاعل العزم على ايقاعه في
مراد واصيل في استحقا والاستناد اليه واما ما يقبضه ^{الفاعل}
المذكور من الموجهات الرباطية الثابتة لها لها بدون ^{فما}
في نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المعقود فليس
يقصد الفاعل فلا يتعلق بالإرادة ويصح الكلام في ان ^{الفاعل}
لشيء ثبت له بالاعتبارات معان شتى متمايزة في نفس ^{الفاعل}
كونه ما لا يخفى عاز ما للفعل فاصلا اليه فاعلا جاعلا ^{الفاعل}
صاعلا له خرجا اليه من العدم ومن جعلها كونه مختارا لا ^{الفاعل}
له وكذلك ثبت نظائر هذه الفاعل ومضائفها في الفعل
ككونه مقصودا من عزمه ارادة وليس ثبت شي من هذه ^{الفاعل}
في شيء من الطرفين مقصود الفاعل بل المقصود انما هو فعل ^{الفاعل}

منه في القيد المعقود المعقود وشعر بتأخر عنها في المرتبة تأخر

المترتبة اليه المترتبة منه ومن فاعله هذه المعاني ولا يتسع ان يكون
بين شواك هذه المعاني وامثالها لكل من الطرفين نوع مرتبة
نفس الامر بقليل او تأخر صالح لنحو الالباء على المتقدم والفاء او ثم
على المتأخر لجزا ان يكون لها خصوصيات متفصلة لذلك كما
والخصوصية الاطلاق والتقدير محكوم مرتبة فرضت لشيئها في طرف
تكون محصورة لتظهر في الطرف الآخر وكذلك لا ينفذ في ^{الفاعل}
لبعضها على وجود الاثر تبعية لكان في تقدم العلم التابع للمعاني
على وجوده فان حقيقة التبعية في كليهما يرجع الى آخر معنى
غير منافي لا يمكنه ثبوت غير من تقدم لها فمفهوم هذا
النفس براسخنا حدوث الإرادة من فاعلها عن ارادة اخرى
كذا الاختيار وسائر المعاني المذكورة فاحتلت الشبهة المشبهة
بأنه فاعل لزوم التسلسل في الارادات المعقودة فان قلت الظاهر
ان الارادة والاختيار فعلان اراديات اختياريان للمعاني
فلو لم يتعلق بهما ارادة واختيار فكيف يطلق عليهما الارادة في
الاختياري بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادة والاختياري ^{عليها}

كلها

كما طلاق الوجودي والعدي على الوجود والعدم كما ان وجودية
الوجود من حيث اليت باعتبار نسبة الى نفسه او مثله بالمقصود ^{منها}
اشترط كمع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهوم
لكذلك ارادية الإرادة ليست باعتبار يتعلق ارادة بها بل باعتبار
اشترطها مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كما راعا فيها
وقر عليها الاختيار اذا تأملت في هذه المعاني وراجعت وجد
وناديت انصافك فلا تصيبك ان تشك في ان صفات الارادة
كما وصفنا هاتين لكون فاعل مختار من المعاني بالنسبة الى ^{الفاعل}
الاختياري على الوجه الذي قرناه ولكن مع انضمام امور اخرى
اكثرها من الموجودات في نفسها او المعقود عليها من ^{الفاعل}
او الجوارح او غيرها من الصيغ والكيفيات الداخلة والمضائف
ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتأمل ^{الفعل}
والتخييل والتقصير والبسط والصحة والسلاطة والقوة ورفع
الموانع هذا في المعقودين واما في الواجب على فاعله ما ثبت ^{هذه}
ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراءة

منه في القيد المعقود المعقود وشعر بتأخر عنها في المرتبة تأخر

التي مضت وثابتت احتياجه تعالى وبلا اجماع الملائكة
 نص من الكتب السماوية واخبار الانبياء وسائر اصحاب العصبة
 صلوات الله عليهم اجمعين ونصت اليها ما يدل على عدم اقتضا
 الى غيره في تحصيل ارادة بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
 كن فيكون بخلاف المخلوقين تقطعت بالفرق الظاهر بين
 من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من المجرى
 في انفسها امور كثيرة لا يتصور فيها الاصولها وليس لاقتضا
 تعالى بالارادة وكذلك بالمشيئة الموافقة لها في الحكم وان كانت
 منها ميمتا تفاوت ما كما مر في سبجي مصداق وجوده بعبارة
 سوى المراد فتوى بالعبارة المتبعة لانتفاء ثبوت عن من التقدير
 لها على المراد كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة من وصفها بانها
 من صفات الفعل وانما عبارة عن المخلوق في حال الاحداث بنا
 على ان ما بالشي لا يجوز ان يكون معه على ما سيجي وكما يدل
 على ظاهر ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام رواية اني سمعت النبا
 خلق الله المشيئة قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشيئة

بروز

بروز ابن اذ خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة
 وقد مر في بحث الابداع انه يمكن ان يحل هذا التقدير على غير
 الرتبة مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشيئة ما هو بعينه المراد
 منها لا بمعنى الختم على طبق ما سيجي فيها وفي الارادة من قول
 العالم على الرسم والشيئة في المشيئة قبل عبادة والارادة في المراد
 قبل قيامها كما استوفى معدودتان في جملة المصالح والمفاد
 باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملها
 الاستاد دام ظلته في حواشي العدة وشرح الكافي وثابتها
 ان ارادة المخلوقين قد تختلف عنها المراد بالزمان بل يجب
 عنها كذلك بل قد يتحقق بدون تيل المراد اصلا على ما سبق
 تصورها واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها التلطف
 المذكور لعدم ثبوتها على شيء كما عرفت ويؤيد ذلك على الفرق
 المذكور ما روي في الكافي عن ابي الحسن عليه السلام في جواب قول
 السائل اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق من قول علي عليه
 السلام الارادة من الخلق الغير وما يريد لهم بعد ذلك من الفعل فاما

من الله تعالى فاردة واحدة لا غير ذلك لانه لا يرد في
 لا يتم ولا يتكرر وهذه الصفات متفية عنه وهي صفات الخلق
 فاردة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا
 ولا نطق ولبسان ولا حيز ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
 لا كيف له الحديث وكذلك يؤيد ذلك على سياق ما روي في
 الكافي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في جواب قول زيد بن
 الاشياء بنفسه من قوله عليه السلام هو اجاز من ان يعانى الاشياء
 بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا يجرى الا
 له لا بالمباشرة والمعالجة وهو تعالى فانه ارادة في المشيئة
 فقال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما روي في
 الكافي ايضا عن عامر بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
 لم يزل الله عز وجل قال ان المراد لا يكون الا المراد معه
 انه عالم قادر ثم اراد الحديث من المراد مطلقا لا
 الا بجموله مرادة معه فيكون ان يلحق بان الالف واللام في
 المراد في اللغات المقصود ان هذا المراد الارادة المخصوصة لا يمكن

المراد في اللغات المقصود ان هذا المراد الارادة المخصوصة لا يمكن

يكون

يكون متصفا بالارادة المراد حاضر معدود لا ولا يمكن ان يضاف
 بالارادة الا من حصول المراد معدود لا بآثار على احتمال كون
 اللام في قوله المراد المصلحة او السببية وجنبا عن هذا الحكم
 بالارادة القديمة التي لوجاز تحققها لما يجري فيها التغيير والاختلاف
 بحسب الاوقات بان لا تكون متعلقة بشيء از لا غير متعلقة
 فيما لا يزل على ما مرت الإشارة اليه في بحث الاختيار وحيث
 تنصير فلا يجمع ان لا يتها مع حدوث المراد والاستاد دام
 حمده الصابة في هذه الرواية في شرح الكافي على معنى ان
 مرجح هو زيد لا يتصور ان يوجب مصداق مركب من نوع
 مراد مع ذات المراد سواء كان المراد مرادة ابارادة هذا المراد
 في الواجب نظام او مرادة ابارادة غيرهما في الميل الذي في الان
 فانه وان لم يكن مرادة الانسان لكنه مراد للعاجب نظاما في
 حدوث كل واحد من حدوث الارادة مطلقا فينتج جواز ارتباطها
 للعاجب نظاما فتمثل هذا هو حال ارادة تعالى بالنسبة الى
 التي لم يجز فيها عادية متعلقة بعدا لاسباب واما فيما اجري

العادة المذكورة كخلق المطر بعد السحاب والنبات بعد الأرض
والماء فله تعالى بالنسبة اليه ارادة ان احدهما من قبيل الآخر
على نحو ما عرفت مقارنة لحديث المراد عنه تمام استبعاد مادة
بلا تخلف وتكمل والاخر من قبيل آخر مقدمة على المراد المذكور
بعده ما اقتضت حكمته واستدعت عادته وقد عرفت الاشياء
بحسب الاحتياج الى انها تقع آخر فان الاولى هي من جملة صفات
افعاله لا يصفها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله
المقتضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج واللاق الارادة
عليها انها هو السماع عن الصادقين عليهم السلام وعندها يابا
العرف عن الاولى ارادة الختم وصرحوا بان الله تعالى
وارادتين ونحو اليها افعالا اخر منه تعالى على ترتيبها
يدل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلام من قوله لا يكون شيء الا
ما شاء الله و اراد وقد مضى قال الراوي قلت ما معنى
قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال الشئ عاقل قلت
ما معنى قد قال تقدير الشئ من طول وعرض قلت ما معنى

فصل في معرفة الاسباب
التي هي من صفات الله تعالى

فصل في معرفة الاسباب
التي هي من صفات الله تعالى

قال

قال اذ اقتضى امضاء ذلك الذي لا امر له الحديث فالمراد
كل شيء برأيه تعالى وقوله بعد اسباب تقسم اسبابا الى اربعة
فما دام لم يقع كل نوع في مرتبة من مرتبة النبوة الى وقوعه في
وقوعه كل مرتبة له تعالى اختيار في ايقاع المرتبة التي يليها ونحوها
البدء بالمعنى الذي يليه سبحانه كما يجب بيانه في محله الى ان
المصاحبة امضاء الجميع فيقع المراد على ما اراد تفصيل هذه
ما روي عن العالم عليه السلام من قوله علم وشاء و اراد وقد مضى
وامضى فامضى ما مضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فاعلم كانت
المشيئة وبشيئ كانت الارادة و ارادة كانت التقدير وبشيئ
كان القضاء وبشيئ كان الامضاء والعلم مقدم المشيئة و
المشيئة تانية والارادة تالكة والتقدير واقع على القضاء
بالامضاء فليته تبارك وتعالى البدء فيما علم من شأه وفيما
اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بد ان
في المعام قبل كونه والمشيئة في التثاقيل عينة والارادة في
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصلها

عبارة ووقت القضاء بالامضاء هو المبدء من المفعولات ذوات
الاجسام المدركات بالحس من ذوى اذن وذوى ريش وذوى
وما دونه وما دونه من اشر وجن وطير وسباع وغير ذلك مما
يدرك بالحس فليته تبارك وتعالى في البدء بما لا عين لافا
وقع العين المفهوم المذكور فلا بد ان الله يفعل ما يشاء فعل
علم الاشياء قبل كونها وبالمشيئة عرف صفاتها وعددها و
قبل اظهارها وبالارادة ميز اقسامها في احوالها وصفاتها و
قدر اقواتها وعرف اولها وآخرها وبالقضاء ابان للثبات كونها
ودلهم اليها وبالامضاء شرع عليها و ابان امرها وذلك
العزيز العليم الحديث ويظهر انهم من كلامهم عليهم السلام ان هذا الله
من الارادة مع منفعتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعاله
ايضا طاعة كانت او عصية مع ان تمام ثلثة افعال اخرى اليها
يعبر عنها بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن الجميع بالمضالاة
وقد سبق عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء الا
في السماء اليه فلهذا الفصل السبع بمشيئة و ارادة وقد مضى

فصل في معرفة الاسباب
التي هي من صفات الله تعالى

واذ في كتاب واجل من زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كثر
فصل وصور وعلى الاستاد دام ظلّه فحاشى العدة ونحوها
هذه الفضا على وجهه يسوق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام
للكم ولحل اخر فليطلب هناك وليعلم هناك ان تلك الاسباب
المقتضية الى افعالهم لا يقتضي في القضاء اليها الى خلقهم عن
بالهم او تفويض ارادة تعالى عن ما اقتضت حكمته باختياره و اراد
به ووجهه ان الامور التي لا يبر اليه من غير علمه فليطلبها من
من خطابه لشخص بعد منصفين يقول وتظن انك ان قضاء
وقد لا زعم انك انك كذلك لبطل الثواب والعقاب والنعيم
الى آخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية الحكمة والسلطة ونهاية
العدل والرحمة ومن لم يتأمل في حق التأمل ولم يمدح الى هذا
المستقيم كما هو عليه والتفويض فاولئك قد ضلوا وتغيب عليهم بها
من نسبة اليه والعلم اليه والاشهاد والحق الضعيف الى السلطة تعالى
عما يقول الظالمون على الكبر انهم قد انتهت تلك الجمل في حقيقة الاربعة
وثنيتها كلها فاعلم ان من الواجب على غيره وحدها في الجمع على

واذ

ما اقتبس من آثار أهل الميت صلوات الله عليهم نفي
نفس الكلام ومبايعة الملة **المبحث الأول** المشهور أن
الفلاسفة مفرقون بأن يثبت تعالى شئيه وإرادته وعبارتهم
المقتضية عنهم المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى أن شاء فعل
وأن لم يشأ لم يفعل والأعلى لهم فرق يعتقدون بها **الشيئية**
والإرادة ولكن بعض المتكلمين كالشيخ الرازي في الأربعين نقل
عنهم نفي الإرادة وحكي عنهم عليه واجاب عنها بتحقيق المقام
على ما يظهر من تتبع مقاصد الفريقين أن الفلاسفة لا يعتقدون
قدم العالم بغير قوايين فعله تعالى وفعل الطبايع للجسمانية الآ
باشئة لفعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى
خصوصية صالحة لبيئته هذا الاشتغال بخلاف الطبايع فاعتبروا
لعملها بالقيام الاعجاب بانهم أن هذا النوع من العلم **فصل**
بمعنى ان يصلح للبيئية القريبة لصدورها مطابقة في الخارج عن
يتصف به فعملها بانه تعالى لا يحتاج في فعله إلى امر زائد على ذلك
قال صاحب المواظف قال الحكيم أراد تعالى في نفس علمه بوجه **الظاهر**

هذا هو المقام الذي لا يخفى عليه

الأكمل

الأكمل ويؤمنه عناية وقال الفاضل الرفعي في تماث في الآ
أنهم يقولون أن تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد
على تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق
أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته
لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب في
التفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضة هذا التمثيل ليعتبر عنه
الزلية وبعضهم يسمي إرادة انتهى وأما جميع المتكلمين فلا يمانع
بالحدوث الزماني المستلزم لترتيب فاعلم بعض الاوقات لها
معين من جملة الحوادث على الاوقات الآخر وجرهم بأن يطلق
العلم كناية عن المعلوم والحكاية لا يصلح كلفها على المحكي
على تقدير قدم الحكاية وحلوث المحكي حكى بأن هذا النوع من
الترتيب مع اتفاق العلم لا يفتك عن شئ آخر نازل مستلزما
نحوه من انفسنا بالنسبة إلى افعالنا ونسبة الإرادة **فصل** في
من عمل الزمان فينفذ الفلاسفة ويثبت المتكلمين والشبه التي
عنهم لغيرها خلاصة اولها أن كل من قصد إلى إيجاد شئ فلا بد

هذا هو المقام الذي لا يخفى عليه

وان يكون فعله اولى لمن تركه في عمله واعتقاده لا لا يترك
الترتيب بلا مرجع وكل من كان كذلك كان ناقصا استكمال
وهذا في حق الله تعالى محال والجزء منه يرجع تلك الاوقات
اليه ليجوز ان يكون احدهما موافقا للحكمة والمصلحة والقول بان
تلك المصلحة وعدم رعايتها اما متناهية بالنظر اليه فيلزم
الترتيب بلا مرجع واما تخلفان بان يكون احدهما اوقفا
فيلزم الاستكمال في دفع بان تساويهما بالنظر اليه لا يمنع رعايتهما
احدهما في نفس الامر واما اختلافهما غير محصور كونه احدهما اوقفا
لجواز كون احدهما متعينة باعتبار حسنها والواقع كالعدل
بالنسبة إلى العلم **خلاصة** تأنيها انه تعالى لو كان مريد الكائنات
حادثة لاشاع حصول القصد إلى الايجاد الاعتل حصول ذلك
الايجاد فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل الغرض والظاهر
أن الغرض على فعله في وقت معين ليس نفس القصد اليه حضوره
المذكور والإرادة الحادثة متعينة لمجرد واما إلى إرادة اخرى **فصل**
فيلزم الدور والتسلسل **خلاصة** تأنيها انه تعالى لو كان مريدا

لخلق العالم وشا لكان اما ان يريد خلقه في جميع الاوقات **فصل**
قدم العالم ومع ذلك لما لم يتصور القصد إلى إيجاد القديم
لاستلزام حصول الفاضل بغير شئ كذا ذلك إلى عدمه من خلف
او يريد تخصيصه بوقت معين وهذا الوقت ما كان موجودا في
الازل والاعمال القسم الاول فيحدث بعد ان لم يكن فيصير **القسم**
الاول فيه فيقال اما ان الله تعالى خلق ذلك الوقت ازلا وبدا
فيلزم القدم او في وقت معين فيلزم اشتراكه في وقت **فصل**
آخر فيلزم التسلسل **خلاصة** رابعها انه تعالى لو كان مريدا لا
العالم لكانت تلك الإرادة اما حادثة وهو حال الزمان **التسلسل**
على ما مر واما قديمة وهو حال الوجودين الاول ان حصول **التسلسل**
على هذا التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك الإرادة **فصل**
المتعينة القديمة الزوال لازم للآدم لازم فيكون عدم **الفعل**
في ذلك الوقت متعينا فيكون الصانع موجبا للاعتراض **فصل**
القول في اني الإرادة على تقدير شئونها هذا خلف **التعلق**
القديم من تلك الإرادة القديمة يجب ان يقدم عند خلقه

خلق

الفعل في الوجهة اذا لم يمتنع له بعد وجوده فلا بد من العلم القديم وهو
 الجواب عن النقطة الأخيرة التزام حدوث الإرادة في وقتها
 المعين بتبعه المراد فلا يمتنع في إرادة أخرى كما سبق بانه فانه
 الكلام في حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر مفهوم متغير
 من بقاء سرمد فيبقى بعضه ويحدث بعض آخر بالتحريك على
 الوجوب بدون احتياج الى وجود له ولا حرج ان يمتنع ان
 عن وجه تخصيص كل جزء بما يخص به من تقدم والتأخر بالنسبة
 الى باقي الاجزاء فان قيل لم يحدث الإرادة في هذا الوقت دون
 الاوقات الأخر قلنا لانها تابعة لايحاء المراد في هذا الوقت فانه
 قيل لم يمتنع لايحاء في هذا الوقت قلنا لا اختيار الفاعل المأه
 بحسب الداعي فان قيل لم يقتض الداعي لايحاء في هذا الوقت
 قلنا لا نهى المصلحة والخير المحل فيقطع السؤال لان كون
 الشيء حسنا في نفس الامر لا يبطله على هذا هو الطريقة المحقة
 الحاسمة لتلك الشبهة وأما الفخر الرازي في الأربعين فاجاب عن
 الاولى بتجريد الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالترام عينية لقصد

واما في قوله تعالى
 لا اله الا الله
 فانه لا يمتنع له بعد وجوده

والله

والعلم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم بان الشيء
 سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالث بتجريد علم
 احداث الوقت لمختص بالوقت آخر على قياس ما جاز من عدم
 اقتدار ايجاد الزمان الى زمان آخر وعن الرابع بالحق اليقيني
 قديم في اثبات العاود في جواب ما قالوا انها ليس من
 ان التغير متع في صفات الله وان العلم على القديم محال ثم
 من مذهبه ان ارادة الله كانت متعلقة من الارادة الى الابد
 ووجه ذلك الحادث المعين على علمه وقدمه من الارادة متعلقة
 بايجاد وجوده ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا
 التغير متع في صفات الله تعالى استحالة من الله تعالى ان لا
 وجوده ذلك المراد وان لا يمتنع له المقدمه اذا كان ال
 كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وحال
 جوابه من التزام الاستحالة المذكورة بكونه السالفة لا
 كافية في الفرق بين الموجب والمختار فاعترض تعالى قوله تعالى
 جواب الزامهم بوجوب انعدام التعلق القديم مع كون العلم على

واما في قوله تعالى
 لا اله الا الله
 فانه لا يمتنع له بعد وجوده

فيها معتبر في مفهومها حتى لو جردناها عن لسانها لم يمتنع
 بل يكاد لا يكون حقيقتها الا بغير تعلق واضافة ولا يتصور ان
 عنه ويؤيد ان مرجع استدلال اكثر العوائف عليها في هذا
 الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل في معنى هذا الزيادة
 في المباحث الآتية فاستقر **المعنى** الذي ذهب جماعة من
 المعتزلة كما في الحسين والنظام والمجاهد والعلاني والى
 السجدي ومحمد بن النعمان في علم ما نقل عنهم من شارب الحافظ
 الجديد للتجريد الى ان ارادة تعالى عبارة عن علم بتفصيل
 وقيل في بيان ان كل عاقل عاقل عن نفسه ان فطرته واعتقاده
 ينفع في الفعل او علمه وهو المسمى بالداعي والداعي
 الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد في حق فطرته انحصرت
 في العلم بالتفصيل ولا يخفى ما فيه فان ما يحيد العقل ليس
 ان الداعية المذكورة دخيلة في الفعل من حيث ان الفاعل
 يعمل على طبقه باختيار وإرادة وأما وجدانها في الفعل
 او انما عين الإرادة التي تجزئها المريد بشي بقوله ارادة

القديم محال ولا يعلم نصف في هذا السكون فانه لا يمتنع له
 من هذا الارام الا بغير مكابرة فليدع راعى هذا الاضافه
 كلها ولم يجيب عنها بما اجاب فان قيل كان لكان يمتنع حدوث
 تعلق الإرادة القديمة كما هو المقتضى عن الاشاعره قال الفخر
 قالت الاشاعره ان الإرادة قديمة وتعلقها باحداث ولا يمتنع
 الى مرجع في هذا التعلق فان ترجع الفاعل المختار جازم بال
 انما المحال الذي ترجح بلا مرجح انتهى واستند الفاضل الروي
 في تمهات الفلاسفة في جواب مقدمه استعمالها في استدلال
 على ابدية العالم ان السبب لعدم لا يجوز ان يكون ارادة
 الفاعل المختار لا تارة اذا لم يكن مريدا او لا لعدم ثم صار مريدا
 فتدبره فقال قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات بحسب
 المرادات فالارادة تفرقة في التعلق لا في الصفة القديمة ولا
 فيه قلنا حكاية قديم الارادة مع حدوث تعلقاتها بالمراد وان
 موجبة في كلامهم دائر على السنتهم ولكن الحق انها خارجة
 فان تعلقاتها بالمراد عبارة عن نحو اختصاصها به وهو معنى ما

واما في قوله تعالى
 لا اله الا الله
 فانه لا يمتنع له بعد وجوده

فيها

واما العاقل لا يولد ما قلنا من المواقف عن ابي الحسن
 من القول بان الارادة في الشاهد رابعة على الداعي وان
 عنيها لما في الجواب نعم ان الحق الطوسي قدس سره
 اختار هذا المذهب واستدل عليه القمي بقوله وليت ذلك
 على الداعي والارادة التسلسل او قلته القداماء وقرئ
 الجواب بان هذا الامر ان كان قديما لم يزل قدما وان كان
 حادثا احتاج تخصيص جرحه بوقت دون غيره الى اخره ^{التسلسل}
 ثم اعترض عليه بان لزوم التسلسل او قلته القداماء لا يرد على
 اي حال اذا كانت الارادة رابعة على الذات وقد تكلف بعض
 الاعلام في دفع هذا الاعتراض عنه بان المقصود انما ليست
 على الداعي الذي هو عين الذات لانها لو كانت رابعة على الذات
 فان كانت قديمة لزوم القدة وان كانت حادثا لزوم التسلسل
 الارادات الرابعة على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان المطلق
 هنا بيان اتحاد الارادة مع الداعي لا كونها رابعة على الذات
 لان هذا المطلب لا يتحقق بالارادة بل بالنسبة الى الصفات ايضا عنده

هذا هو الحق الطوسي قدس سره

كذلك

كذلك وقد عرفت لبيان فيما بعد واستدل بحجج الوجود
 على لزوم زيادة جميعها فتوجه على ههنا ان هذا النوع من الوجود
 لو تم على كونه عين الداعي كما هو المطلوب لكان على انها عين
 وعين الجرح وكذا سائر الصفات ايضا فانها لو كانت رابعة على
 منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها وقلة القداماء على
 قدما لازما كل واحد على تقدير زيادتها على الداعي بلا فرق بين
 اجرائه في سائر الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت
 القدة مثلا رابعة على الداعي يلزم احدى الفسدين بمثل البياض
 المذكور بل يجري في كل صفة بالنسبة الى غيرها من الصفات كما
 يقال لو كان العلم رابعة على القدة او على غيرها او القدة
 رابعة على العلم او غيره وهكذا في غيرهما بالنسبة الى غيرهم
 الا في المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد
 شيئا من الصفات ليس رابعة على الذات ولو عرضنا عن
 ذلك لامكان ان تحتار كل ما يثبت ويندفع مفسدة فان
 الارادة انما يستلزم قدة القداماء على نحو ما يستلزم قدة العلم

هذا هو الحق الطوسي قدس سره

الا في القدر فان اراد احدهما بالفظه الاشارة الى الجواز كون فعاله
 معللة بالنافع والآخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها
 على الحكمة على اختلاف المذايق فالنفع المنظور لهما من القدرين
 انما هو نوع خاص من العلم وانما الاختلاف في التغير في
 كيفية احصائه هذا النوع من العلم بين الطائفتين خلاف
 ادعت فلا سعة ان يقتضي ايجاب فاعل المتصف به وعدم جواز
 اشكاله عن اثره واطبق المعتزلة وفاقا لسائر المذاهب على انه
 يقتضي اختيار المستلزم وجوب الاشكال وهذا نزاع آخر
 مفرغ عنه محله وما ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة كون
 مطلق العلم حكايه عن العلوم وعدم صلاحية الحكاية لسبب
 وكون المقصود ههنا اثبات شئ من هذا القبيل بطلان ذلك
 المذهبيين وما يتوهم ههنا من جواز كون هذا النوع من العلم
 فعليا صالحا للسببية ومدحوخ بضرورة استواء نسبة مطلق العلم
 الى كل من في الفعل والترك كالعقيدة ولا يتصور فيه تخصيص
 المطلوب ههنا باغاية اختلافه بالنسبة الى الطرفين يرجع الى

والقوة وامامنا بالافرق فكما هو مخرج عن هذه المفسدة
 فهو مخرج عنها ههنا ايضا بالافرق وهو ان يقال ان القدة ^{الحال}
 في القديم انما هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه واما
 تقدير كون امره متصفا بغيره ان الداعي ثابته بالثبوت ايضا
 بدون وجوده وعلته في كونه في محله وان حدوث الارادة
 انما يستلزم التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى ومثلهما من ^{المقتضى}
 وهو علم امره من ان حدوث الارادة انما هو نتيجة للارادة فلا
 الى محض سوي علم الفاعل بان المصلحة تقتضي ايجاد المارد في هذا
 الوقت على هذا النوع كما مر بيانها وبالجملة سئل هذا الكلام من هذا
 المحقق في هذا المقام لاثبات هذا المار غير جازم ان هذا
 المذهب في الارادة قريب مما مر من مذهب فلا سعة للعقود في
 نقاة الارادة والفرق انهم جعلوا عين العلم بالطعام ^{العلم}
 المستحق عندهما بالهاتين وان هو لا جعلوا عين العلم بالنفع
 المستحق بالداعية او الداعي فاشتركا في جعلها بالها عين نوع
 من العلم ولو حصل معنى الفهمين حق التخصيص لما بقي بينهما ^{فرق}

هذا هو الحق الطوسي قدس سره

الافق

يكون الفعل معلوما بوجوه كثيرة موافقا للتظام او متضادا
 المتع وكون الترك وهو لا ينفع هنا اذ مع ذلك صدر المصنف
 بهذا الوصف دون مقابلين الفاعل مع قاييها بالنسبة الى
 وقد تركنا ان يحتاج على ما مر الى التخييل او ترجيح منه على خلافه
 باعتبار هذا الوجه وهو المعبر عنه بالاختيار كذلك يحتاج الى
 تسمية الوجود في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة وبثبوت شيء
 من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي قيام موجود به كما توهم
 ان في الارادة بهذا المعنى عند تعالى تزيده لعل لا يليق بذلك
 هنا الا المحض ثبوت وابطى حاصل له باعتبار اضافة المفعول
 ان العلم والقدرة واما العلم من الموجودات الزاوية المشاهدة
 له باعتبار اذ لا يوجب فيه كثرة ولا يقتضي كونه محلا لموجود كذا
 ههنا فمذنبه ان كلامه من هذين الطائفتين ولا سيما المعقولة
 في اثبات اصل الارادة لتعالى والاطلاق صار من هذه القوة
 عليه كما ان القرآن المجيد يلمنهما ولكن خالفنا في حقيقة ما
 ومعلوم انه لا مأخذ لتفصيل معاني امثال هذه الالفاظ سوى

العقلاء

العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرتين بهما عن معانيها
 المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرفانهم مطبقون بقولهم على
 مغايرة معنى الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة
 منزلة الاداة والالة للفعل عندهم والعلم خارجي المرغوب
 لديهم وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض التوكيد في
 المعارضات الوهيية الا ترى انهم يسميرون الانفعال بالارادة و
 بالعلم والاداعي ويحيون بينهما فيقولون مثلا صليبا بارادتنا باليا
 لعلمنا بالادام بانها مصلتنا لنا وقد نفى مثل هذا الكلام من الحق
 الظاهر في اعداء عقائده مع تسمية في حقيقة الاداة للاداعي فقال
 في اثبات قدرتها والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب
 واذا فعل فعل بالاختيار وادارة لداعي يدعون الى ان يفعل ومن هذا
 اختلافا في الاستحسان لعل يقال ولعلم الله فيه خير واذا
 اراد الله بغيره خيرا ومن هذا السلك في تحقيق مغايرة العلم والادارة
 ما نبه به الرب عبد الله على التمييز في الروي عن الصدوقان محمد بن يعقوب
 ومحمد بن علي بن ابي بصير في كتابهما الكافي والتجديد في باب الارادة انهما

ان هذا هو العلم بالارادة
 العقلية على ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة

من صفات الفعل عن كبير بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
 علم الله في شئيهما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو
 الا ترى انك تقول ليسا فعلا كذا ان شاء الله ولا نقول لسا فعلا
 ان علم الله هو ان شاء الله دليل على انه لو شاء فاذا شاء
 كان الذي شاء كاشا وعلم الله سابقا لشيء الحديث فقول عليه السلام
 اتفاقا واثبت اختلافهما على وجه مفيد اي لهما هو مما استدل
 السائل من ان شاء الله حدوث الاداة وقدم العلم ان شاء الله
 نصريح قوله فاذا شاء الله الى ان ارادته لا تنفك عن ارادة الله
 قوله وعلم الله الى ان علمه بالمصالح مناط لارادته سيما على
 ان يكون لفظ السابق بالعلم من التوق لالاباء من التيق فانه
 كماله شاعة لا يمكن ردها ولا يتأتى انكارها مذهب الفلاس
 ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا انه يجمع الاساعرة
 معتزلة البصرة على ما ساقى واضافا فيهما اليها الاشارة الى
 مذهب هذه الطوائف في مقالات اخر لهم كقول الفلاس في الاشارة
 بان افعالها لا يعلل بشئ من المصالح وقول المعتزلة بانها

ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة
 العقلية على ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة

ارادة

ارادته عن ارادة غيره وقع الكفر والمعاصي من المخلوقين فليكن
الثالث ذهب الاساعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادة
 تعالى صفة من جوده قديمة غير العلم والقدرة لتسمية العلم واستواء
 نسبة القدرة الى العلم في الفعل والترك والى الاوقات فوافقنا في
 غير ذلك لانا للثابتين السابقين وانما خالفنا في فهمهم في جودها
 في نفسها وقدمها فاما كان في الوجود غير محقق لها بل يعلم سائر
 الصفات وهي محتمل عظيم شتمل على مباحث العينية وغيره فاما انما
 تطويل الكلام معهم في ههنا وانما لنا بهذا المقام ابطا لافادته
 من قدمها لافادتها لاسرار الصفات الكالدية وانما وقصا في زعمنا
 منهم انما لو كانت حادثة لاحتمالها الى ارادة اخرى وهكذا في
 التسلسل وقدمت الامانة الاجرام هذه التسمية مع ما تقدم
 ايضا من انهم لم يروا في محال الحادث بان الارادة امر
 غير موجود في نفسها حادثة ببقية الماده ولا يحتاج الى ارادة اخرى
 ولا يمنع انصاره في محالها وان كانت حادثة كاهن حيل الانصار
 والحق الظاهر قدس سره في تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا المقام

ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة
 العقلية على ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة

ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة
 العقلية على ان العلم بالارادة هو العلم بالارادة

الزمان لهم انكم انتم الارادة لترجع احد وقى الاجاد على سائر اوقات
وجوزتم للقادر ان يرجع احد مقدوره على الآخر من غير رجوع فلم
لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجع ثم تصير تلك الارادة
مرجعة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعتبر ايضا على ذلك
الذي ذكره صاحب المحصل لاثبات الارادة من جهة احتياج ^{التخصيص}
الواقع بين الاوقات لصدور ما يقع فيها اليها بقوله ان
الحجة التي اوردناها على اثبات الارادة خاصة بافعال يقع في
ازمنة اما التي لا تكون واقعة في ازمنة مثل خلق الزمان ^{والعلم}
وسائر على الزمان ان كانت بارادة احتج في اثبات الارادة
هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها يحصل من غير ارادة ^{ذلك}
مما لم يقلوا به والحجة التي قيل الكلاهما ان يقال تخصيص ^{يخص}
بالاجاد من جميع المقدورات يحتاج الى تخصيص هو الارادة
الا ان المص لا يجوز ان يخص القادر واحد الطرفين من غير
مخصص اذ عليه بآيات اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل
ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الاجاد دون ^{وقت}

من غير

دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كقصور
الزمان وما شابهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار ^{التخصيص}
الشا في اليها ثم ابطال حدوث الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم
الاولين فان يمكن ان يقال عليهم يجوز ان يقطع التسلسل ^{ارادة}
صادرة عن القادر يعني ان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجع
اصلا فضلا عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدعوا
تلك الاشكالات بانكار الفرق المذكور فان المرجح في قولهم
يجوز الترجيع بلا مرجع بمعنى الذي لا مطلق المرجع الشامل ^{ارادة}
ايضا فلا يجوز ان صدر وتخصيص عن القادر سواء كان ^{مقدور}
او بين وقتين الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات
الارادة من الاكتفاء بالثاني فهو على سبيل الابهاز والاختصاص
ومن قيل التثليل والتقصير فحتم في هذا المطلب موافقة للحجة
المشهوره الشاملة لكل دليل على ما ذكرنا تتبع كلامهم في كتبهم
الكلامية وهذا الفرع الرازي صاحب المحصل يفر في مسألة القدر ^{مقدور}
من الاربعين عند تحرير الخلاف الذي في مسألة الترجيع بلا

بان

من غير تخصيص انتهى وصرح ايضا في مواضع اخرى من هذا الكتاب
وقواعد العقائد بان الاشاعرة لم يجزوا الترجيع بلا مرجع
تعدية عليهم اثبات ارادة الله تعالى والحاصل ان قدرتم
من تمسكهم في اثبات الارادة ههنا بالتخصيص الواقع بين ^{الوقت}
مع قطع النظر عن سائر التخصيصات ومن تجوزهم ترجيع القادر
احد مقدوره لا يلزم انهم فرقوا بين ترجيع القادر واحد ^{الوقت}
المتساويين وتخصيصه بالواقع بين ترجيع احد الوقتين
ما يقع فيه بقوله وواقع الاول من القادر يخص القدر
بلا احتياج الى مرجع من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع
الشا في الابارادة فرائى انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الا
في مواضع الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذي
اثبتوها فان يمكن ان يقال عليهم لا نسلم احتياج هذا ^{التخصيص}
الى الارادة لجواز وقوعه بمحض القدرة مثل ما جزم في
التخصيص الاول ثم اثبات عموم الارادة لكل حادث بعد
تسليم ثبوت اصل الارادة فان يمكن ان يقال عليهم لا

من غير

بات المراد بالمرجع ههنا هو الماضي وفي مسئلة خلق الاعمال عموم
ارادة الله تعالى بان كل فعل من الفاعل المختار وقوف على مرجع
يعني الارادة كيف لا وهم معزجون كثيرا في موارد استتمالا
اسئلة المشهوره للترجيع بلا مرجع بان ارادة القادر المختار ^{مختار}
باحدها بلا احتياج الى داع وان وقع شئ منها اما بان ^{ارادة}
وان وجوب صدور الفعل لها لاينا في الاختيار حقيقة ولو
سلطنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث باحد الوقتين
بدون التمسك الى التخصيصات الاخر لمع ايضاهم القول بآثار
الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدر كل شئ عنه تعالى
ولو بمنزلة التخصيص الاول على تقدير حدوث الزمان في العالم
مقارن لا محالة لم يخص من الزمان الحقيقي والقدري
فلا يلزم احداث عن التخصيص الشا وكان هو الوجه في كتابهم
بعض تقريرات دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التقييم في وقت
والزمان ليس لغير الزمان وما شابهها دفعا لسائر ^{الوقت}
موجودة فكثير من مباحثهم الكلامية مع ان حقيقة الزمان ^{عند}

الممكن عبارة عن امر هو محتمل من غير متيقن من تحققه
 لا موجود حادث حتى يحتاج وقعه الى التخصيص فاحتمال الاحتياج
 الى التخصيص في الزمانيات باعتبار وقوعها في بعض حدودها
 دون غير فان دفع عنهم الاسكالات المذكورة برمتها فتدبر
 انهما قد متناصرت جواز حدوث اذاعة تعالى بالارادة مفسدة
 بطلان ما توهم قدمها لعدم دليل لهم على سوي امتناع حدوثها
 ولكن استدل على امتناع قدمها بوجوه من فصل مستعمل في دفع
 التوهمات السابقة في هذا المقام فقولنا لا شك في ان الـ
 الاحتياجية الارادية لرفعها على حدوث العالم كما هو الحق
 كثيرة مثبتة في الاوقات بانها في العقل لا يجوز على تقدير
 الارادة من ان لرفعها ارادات قديمة مستكنة بتكرار تلك الارادة
 او اذاعة واحدة بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كلامها
 اما ان يقدم بعد تحقق المراد او سبق انما والاضداد على القديم
 محال اتفاقا وبهذا كما ذكر في موضع وقضاء ارادة ايجاد زيد
 مثلا لاجلها كما كانت بعد تحقق ذلك الوجود مسقطا لفضل عن

هذا هو الحق في دفع التوهمات السابقة في هذا المقام

مهم

دوام بقائها والثاني انية باطل لانها اما يتغير بتغير المراتب او لا
 والتغير انية على القديم محال وعدم التغير فيها مع وقوع التغير
 المستكنة لها غير متصور لانها باجتماع التغير الى اضافاتها وتعلقها
 صحتها لذاتها مع رفض التغير فيقتضي لاصول تلك العلاقات انية
 عن ان يكون قديمة او جاذبة وقدمها انية باطل بما عرفت بطلان
 قدم الارادات والعقدي بينهما بالوجود والاحتياجية غير نافع كما لا
 فيبقى احتمال حدوث تلك العلاقات مع قدم اصل الارادة وهو
 كما قرأ غير معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بالانكشاف
 تكون حقيقة الارادة مضمرة وتعلق خاص من الفاعل المستلزم
 بما يحتاجه ولو كبر في ذلك لا يمكن ان يستدل على بطلانها
 لهم وتكينا كما فهم بان يقال انه مستلزم لاحد محال لا
 كالترجيح بلامرجح واجبا به تعالى والتسلسل وغيرهما فان محله
 تعلقها بمراد خاص في وقت خاص اما لذاتها ولذاتها ولا غيرها
 والاول مستلزم للترجيح بلامرجح ضرورة والنشأ وهو احتمال
 دائر على الاستدلال مشهور للزمانيين الاستدلال مستلزم للتعلق

هذا هو الحق في دفع التوهمات السابقة في هذا المقام

عن الموجب التام وتخصيص اثره بوقت دون وقت وهو محال
 كما سبق انية مستلزم لاجبا لفاعل المتصف بها فان ارادة
 اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص وجب خاص
 في صدور هذا الطرف ولا يتبع صدور الطرف الاخر بدلا منه
 من الفاعل البتة وما ثبت القدير في الخلق من هذا الاشكال
 من التزام مكابرة هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا يتناهي
 الاختيار انما هو كشيء الغريق بالمشيئ وقد انصف السيد
 في شرح المرافق وصرح بان هذا الوجوب انما لا يتناهي في القدرة
 بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا القدرة بمعنى ضرورة الفعل
 والترك كما هو مطلوب الممكنين وايضا انصف شارح المعاني
 حيث ذكر في بحث الارادة على حكاية انها متعلقة بذاتها بالارادة
 في الوقت الخاص ان اهل السنة ما ذكرناه من افعال الشبهة
 صيرورة المختار موجبا التيقن في العجب ان بعضهم كصاحب المعاني
 التزم من هذا التعلق الذي في القدرة انية لاجبا بالارادة
 عن شبهتهم المشهورة في الاجابة حيث قالوا تعلق القدرة باحد

هذا هو الحق في دفع التوهمات السابقة في هذا المقام

اما لذاتها فيستغنى الممكن من المرجح واما لذاتها فيحتاج الى
 مرجح ويلزم التسلسل فقال الجواب ان تعلقها لذاتها لا يلزم
 الا ترجيح الفاعل واحد مقدمه بلامرجح لانه مرجح الممكن في حد ذاته
 من غير المرجح ولا يتحقق انزع كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما
 فيه من ثبوتها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الـ
 فانه مستغنى عن القدرة لاقتضاه للتفسير بناء على اعتبار ذلك
 التناهي فيها في الابد مع ما من شئ اخر فلو جاز ان يتعلق القدرة
 لذاتها بالاحد في المقدور لاستغنى فيها عن اثبات شئ اخر
 بالارادة والتناهي في شرح المقاصد كما تعلق بشئ من
 فاختاره جواب المشهور منع ان لو اقر تعلق القدرة بالمرجع
 لزم التسلسل مستند بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي
 يتعلق باحد المتناهيين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الشهيوتين
 والهاب احد الطرفين ثم قال ولا يتحقق ان هذا هو محال في
 الموافق اعتداء بالامام ان القدرة متعلقة لذاتها انتهى ومع ذلك
 فيروا فيه فتدبر ولما بطل كون حدوث التعلق لذاتها ولذاتها

هذا هو الحق في دفع التوهمات السابقة في هذا المقام

اما

الارادة بقى الاحتمال الثالث وهو ان يكون لغيره هذا الامر
لا يتصور ان يكون قدما كذا الواجب او بعض صفاته او امر
حادثا سواء كان تعلقا آخر او غيره والاول باطل بل يردم التعللق
ومما يشبه كلامه في الثاني مستلزم للتسلسل في التعلقات او ما
يمثل ما اعترف به في بيان بطلان حدوث الارادة فان قلت
يمكن احتيارك من المشقين ودفع مفسدة التسلسل بمثل ما صحتم
ربط الحادث بالقديم ومفسدة التسلسل بمثل ما تسلم في
حدوث الارادة قلنا حاصل ما يرجع الى تجويز ان يحدث من
المحتاج بل لحظة الداعي موجه حقيق معين في وقت معين فتتبع
حدوث موجه آخر رابط كالارادة فالمتى فيهما هو الفاعل
هو الذي والفرق ان الاول لا يتصور صدور موجه آخر
حدوث ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر موجه تشبيه
التجويز المذكور على الوجه المذكور يطل الاحتياج الى ارادة
كامة وكل قديم غير محتاج اليه متى اتفقتا في مصادفاه من
الانام وما تقيم بعضهم في امثال هذا المقام من ان التسلسل

المتعلق بالارادة

المتعلق

التعلقات جائزا لهما او باعتبارية مودود بان عدم كونها حادثة
في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل فيها باقضاء الاعتبار بل
يتوقف وجود المراد على تحقق جميع ما في غيري فيه بل هي ابطال التسلسل
باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر
بعضهم من ان تعلق الارادة امر عدلي لا يحتاج الى مقرر تخصيص
كلام لا يحصل له مع بياضه ان كل حادث وجوبيا او عدليا محتاجا
الى امر يخصه بوقت حدوثه ثم ان سائر الصفات من الاشياء بعد
ما لم يرض ما التزمه الفقه في هذا المقام من تعلق الارادة الله
لما رأى ان التعلق لازم للارادة وان الارادة بدون المراد
ولم يجز في على ان يبقى قديم الارادة حذرا من ان يرتكب احد
بدعة في الملة الاسمية ارتبك في سفسط دهرية فقال ان كل ارادة
مستقلة زمانها سرمد لا يزول عند ابتداء وانما يكون الزوال المن
في الزمان اذ بعد الابدان لا يبقى له في زمانه الذي هو في ارادة
على الله محال فانهم هذا السراستي بطلان معلوم لكل عاقل لا
طور العقل فيكم بديهة العقل ان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان

الارادة بغيره

حدوث

وغرق فرعون غير متعلقة بهما الآن وان كونه تعالى غيرهما في بعض
الان لا يعتمد ما يعتد به المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات
لا معنى ان افعال لا يجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان فلا
فيها القديم والآخر فانه كونه غير موقوف على ابطال لما يرتفع عليه
مقتضى الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتأمل فان
قدرة تصور الارادة بمعنى العزم لم تعال انها عبارة عن فعل
المفعية بوجه الاسباب المراد بالتدريج فيجري فيها انية مثل
التعجب المذكور فان خلق فرعون في فرعون مع ابتداء مفعول
اذا فرض ان ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء ارادة غرقه في
بل الى آخر الزمان وهو منسقط قلنا خلق البحر المذكور كما ان يمكن
ان يكون ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون ارادة لا موقوفة
انية الى آخر الزمان بحيثيات واعتبارات مختلفة معلومة له
ويكون في نفسه انية مصلحة فقاؤه لكونه مواظبا لمصالحه
لاينا في اشغاله من حيث ان ارادة لغرقه المذكور مع جواز
انضمامه الى امر آخر بشرط او شرط بالانسبة الى المراتب فان

الارادة بغيره

الحوادث

للحوادث شريعة التغيرات فغيره كغيره شيئا اخر لا يقتضي
اخرها ان الكلام هنا في الارادة بمعنى العزم على ما هو المتبادر
المعارف المعنوية لكل احد الارادة بمعنى العزم في آخرها
لها في الحقيقة والاحكام مستوي باسمها النوع متساوية ومما
بينهما في قياس احداهما على الاخرى قد تكرر **الاجابة**
اطبق المحققون المتفقون لا انا راعى البيت عليهم السلام على ان
ارادة الله تعالى حادث ومطلقة وان كانت على بعض عيانيها
مقدمة على زمان وقوع المرح حتى ان الشيخين الجليلين
يعقوب الكليني ومحمد بن بابويه القمي وضعوا في كتابيهما
الكافي والتوحيد بابا على حدة لذلك جمعا في الاحاديد
عنهم عليهم السلام انهما من صفات الفعل وانما حادثه كالزمان
والغضب وسائر صفات الانفعال وانما ليست من صفات
الذات كالعلم والقدرة والسمع والبصر وقد ذكر بعضها
بالقربيات ومن جملة ما روي في كتاب النجاشي عن محمد بن
عن ابي عبد الله عليه السلام قال المشية محدثة وما روي في غيره

الارادة بغيره

سليمان بن جعفر الجعفي انه قال قال الله تعالى لم يزل شائيا مربيا
من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مربيا
فليس بموجد الخلق وجبر كون الاعتقاد كذا ظاهرنا على
ظهور الملازمة بينه وبين القول بتقديم موجد سوى الله تعالى
اذ لو اعتضدنا عن استلزامه للقول بوجوده مع القدم بنا على
الاجماع الكبار الشائع بين المسلمين قبل ظهور قول بعض
بعينتها للذات كان استلزامه للقول بتقديم المارد من جهة عدم
جواز التعلق بين ارادة هذا المعنى وبين مراده عما امر به تعالى
عند كل منصف بالعقل والنقل وان تكلف بعض الناس في تفسير
اللسان فان فرض خفاء الملازمة باطل لان المارد على احد
الواقع بدون مكابرة وخصوصا مع بطلان الجهد في مذهب
من لا يتم عليه التوجه في بعض الاصول بلا تقصير فهو مستثنى عقلي
نقل عن ذلك الحكم الكلي المنطبق القالب فلا يتحقق فيه ولا
من ضروريات مذهب الامامية وقد بينا فيما سبق صحة
عدم لزوم شئ مما ذكره القائلون بتقديمها من التسلسل او قيام

بذاته

بذاته تعالى وتزويده بيا ناعنا بانه العقل لا يتقوى على جواز
الاضافات له تعالى كالحديث والرائية كما خرج به في الكتب
الكلامية وحقبة الارادة كما بينا اما محض افتراء وقفاق
من المريد بالمراد او انهم موافق لم في الحكم كقولها رابطة غير
موجودة في نفسها فلا مانع من انصافه تعالى لها لا عقلا ولا
نقل بل يؤيد النقل الشائع عن المعصومين صلوات الله عليهم
اجمعين ولما كانت تبعته حدوثها لحدوث المارد من الفاعل
المختار امر اهلها بما دأبوا في تأمل يقين عدم احتياجها الى ارادة
ايها فان ما يتوقف على الارادة ولا يجوز العقل حدوثه من
بدونها اما هو المارد المقصود بالذات لاما يتبع من الموجد
الرابطة فبذلك تبين انه تعالى بالنسبة الى كماله ارادة
عند حدوثه وتقدم فعله فلما كان حدوث كل شئ انما على
في محله يكون ارادته ايم كذلك فلا يكون شئ منها بقا الا
على تقدير ان يكون الرغبات محتاجة في بقائها ايم الى انشا
تعالى اياها على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابتداء

فما نحو استمداد منطبق على استمداد بقاء المارد فيخلق حالها
باختلاف احوال المارد هذا وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير
الامامية ايم القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم
حقيقته على وجهها اضطررنا الى التمسك بمذهبنا من
الجبائين وعبد الجبار بل العلاف ايم من فاضل قدما المحدث
على ما يحكي قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا
محل حدوث من ان لو انشأها محل لجمع وجودها لكان اما
ذاته تعالى فيلزم كونه محلا لحدوث موجد واما ذات
المارد فلا يجوز تقديمها عليه مع انها عندهم كما استقر عباد
عن خلق المارد والخلق عبارة عن قول لا في محل وتقدم على
ظاهر فزعم القول بقيامها لثباتها مع كنهها عرضا واوردهم
ايضا ان نسبتها حينئذ الى جميع الذوات على السوية فليس
تعالى مريد بها اولى من كون غير مريد بها وقال صاحب
فكان ما خذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض
يحصل الفيض وذكرنا شراح هذا ولا توجبها العقول عن

هو ان

نفسه مريد بها كغيره من المراتب
فلا يوجبها العقل عن

هو ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو
البطالان كما تم ارادوا بالارادة المعدلات المكسفة بالمكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المعدل مختص بوقوع الحدوث
على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المسبق منه
ولامعنى للارادة الا الامر المختص كذلك والمعدلات قائمة
بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليه في
بعدا لانه يخرج عن قانون الملة الى القول بوجوده المادة
القدسية واحتصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها
الى غير النهاية ثم قاله والظاهر ان يقال وجب لاختلافها لثباتها
مقالهم هذه فلو ان مختص الحوادث بوقت محدد ان يكون
معدلا لو كان موجبة قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما
ان مختص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا
للحوادث بذاته تعالى الى انها قائمة بذاتها انهم فاقبل
وتدبر ونهم الكرامية التزموا مع القول بحدوثها وقيامها
بذاته تعالى وجهها في نفسها ايم بناء على توهم ان الوجود

يستأنز الوجه في نفسه فلم يسلو بطلان قيام الحادث المحدث
 كذلك برتقا وقبحوا في البراهين المشهور بين الكفاية على هذا
 المطلب وتجاسوا عن إجماع العقلاء ما خلا المحسوس القابل
 قيام الصفات الكالية للحادثية تقابل ادعوا موافقة أكثر
 العقلاء في الحقيقة وإن أكره باللسان قالوا ان الجبائير
 ذهبوا الى ان الارادة والكرهية حادثتان لا في محال ولكنهم
 اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية في ذات كالت معتدة
 المصيرية للحادثيين بحدوث السموع والبصر وان بالحقين
 علومهما معقدة والاشعير يشقون النسخ وهو ما رفع الحكم
 القائم بذاته وانتهائهم وهما عدم هذا الوجه فيكونان حادثين
 والفلاسفة اشبهوا عرض المعية والقبلية المتجددين لذاته
 مع قولهم بوجه الاضافات وجوبهم عن هذه الدعوى ان
 من هؤلاء انما اثبت نوعا من الاضافة الغير الموجهة في الخارج
 عندهم حتى الفلاسفة فان المعية والقبلية غير موجودتين في الخارج
 عندهم وان ادعوا بوجه أكثر الاضافات وبالطريق هذا الخلاف

وبين

وبين غيرهم خلاف مشهور وبحقيقة على التفصيل مقام آخر ان
 الشهرستاني في كتاب الملوك والقوادير عن اعيان العقلة ان
 قربية من بعض الوجوه مما نحن فيه من العقلة لما نقله المتأخرون
 عنهم فانه نقل عن العلاف في الثانية من قواعد التي انقذها
 عن اصحابه ان اثبت ارادات لا عمل لها يكون الباري تعالى
 بها وقال هو اول من احدث هذه المقالة وتاب عليها
 ثم في التاسعة منها رواية الكعبية عن ان ارادة الله تعالى
 فارادة لما خلق هو خلق له وطلقة الشيء عنه غير الشيء بل
 عنه قوله لا في محال ولا يخفى ان هذه الرواية انما هي في
 القول الاول ولا يخالف بينهما في المعنى كما يفرق من سياق
 كلام الشهرستاني في ذلك نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس
 موصوفا بما على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعالها
 بذلك ان دخلها ونشأها على حسب ما علم واذا وصف بكونه
 مرئيا لافعال العباد فالعقبة ان امرها ولا يوافق بل لا يناسب
 هذا القول عن النظام ولا شيء مما نقل من العلاف في الارادة

من كونها فيه تعالى عيى الذي كما نسب اليها صاحب القول
 ومن تصدق في بحث الارادة مع ان نسب الى العلاف في ذكره
 مقالات العقلة القول بارادات لا عمل لها مثل ما نقله
 الشهرستاني في هذه وصح بان هو الاصل في هذا الذهب وتبعه
 في غيرهم وكذا نقل الشهرستاني عن الكعبية ان انقذ عن سادة
 ابي الحسن في عمر الخياط بسائر وعدها ان ارادة الباري
 ليست صفة قائمة بذاته ولا هي مرئيا لذاته ولا ارادة صادرة
 في محال ولا بل انما الطلاق عليه مرئيا فعنه ان حال قادر غير
 ممكن في فعله واذا قيل ان مرئيا لافعال فالمراد ان دخلها
 على وقوعه واذا قيل هو مرئيا لافعال عباد فالمراد ان
 امرها ونسب صاحبها في هذا القول الى الخياط ونقل
 عن الكعبية انها في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل
 غيره الامر به واين هذا من ان ذهب الكعبية عما نقل عنه
 الشهرستاني في شبهة بما نقله رواية الكعبية ان في غير المتعبر
 افضل علماء العقلة ان ارادة الله تعالى فعل من افعال الارادة

وبين

وبين صفات وصف فعل فاما صفة الذات فهو قول
 لم يزل يراد بالجمع افعال والجميع طاعات عباد فانه حكم ولا
 ان يعلم الحكم بصلاحا وخيرا ولا يريدها اما صفة الفعل فان
 ارادها فعل في حال حاله ان في خلق لم هو قبل الخلق لان
 ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه وان ارادها فعل
 في الامر به انتهى اذا حصلها بعد التفتيح يرجع الى انما تطلق
 ثلثة اوجه من جعلها ان لا يلاحظ فيها خصوص فعل الا ان
 اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبية فانه ان
 حينئذ الى التسليم على طبق ما نقله القوم عن جوين النخاوان
 في احد قوليه الى انها فيه تقاطع عباد عن كون غير متعبر ولا
 واعتبر من عليه الفخر الرازي باذيل مران يكون الجهاد والناج
 وامسك الفتا زاني في شرح المتصا بان الكلام في ارادة
 فثامل واما القول الآخر للبخاري هو ما ذكره الفخر الرازي في
 الاربعين في كلام لضبط الاحتمالات وشرح الاقوال للشيخين
 التا من مجموع المصنف في الاثار واقر الاشارة والكره والبيان

وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانها لا تدبر بذاته
 ثم ابطال جملة ابطال كل واحد منها سوى قول الاشاعرة بقوله تعالى
 قول من قال كونهم يريدون نفس في انهم يريدون باطل لانهم لا يدركون
 الذي لا يحيط استناد هذا العالم الى من مجرد واجب الوجود لذاته
 فقد علمنا اننا بعد ما علمنا انهم يريدون والمعلوم غير ما هم يريدون
 انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق معنى العينية في الحق
 ابطال ما سبق في ابطال مطلق قدما ولكنه غير محقق في مذاق الاشاعرة
 وقد وقع في هذا المقام عن صاحب الموافق شيء من قوله في الخط
 وقد علمنا انهم يريدون ما هم يريدون فقل هذا الصابط عندهم في حق
 بحيث الارادة مصدرا بقوله قال الامام انه فاضا فاولا الى
 الاقوال الخمسة فلا سادسا نسب الى من اراد ان ارادة تعالى
 ذاته ونقل القول الآخر عن النجاشي بانها مطلبة بذاته ثم
 اورد ما ابطال به الامام هذا القول من النجاشي في ابطال القول
 وسكت عن ابطال القول المذكور لرسوخه اليصل فادخله في
 آخره جملة صابغات منقول عن شخص يدون اشعاره في الفرق بين كون

الارادة
 كقولنا في حق الله تعالى
 لا تدبر بذاته

الارادة

الارادة نفس ذاتة وكونها لا تدبر مع ان كلام شائع بين القائلين
 بالعينية للتبعية عنها ثم خصص ما ذكره ابطال مذهبها في القول
 بابطال مذهب آخر لا اثر فيه ثم علم انهم يريدون ابطال هذا المذهب
 المنقول اصلا لا تصحيد من سبيل العادة الا ما ذكرنا فانهم
البحث الخامس المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة بعد ان
 على ان الارادة معانة للشهوة التي هي توفيق النفس الى امور
 المستلذة لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشرب له
 وقد انتهى علمنا ان هذا لا يدرك لظنه بغيره وعلى انها معانة
 للمعنى فانه قد يتحقق المحال لا يدرك اختلافه فذهب كثير من المعتزلة
 الى ان حقيقة الارادة في المخاوقات هي الذي لا ان الذي
 اعلم من العلم بالواقع والاعتقاد والظن به ويستحق فيه ايضا
 بالداعية وذهب جميع منهم الى انها في ميسر شئ تلك الداعية في
 الاشاعرة الى انها مطلقة صفة موجودة محصورة بذاتها لا احد
 المقادير بالواقع فالطائفة الاولى من معتزلة معتزلة بان نسبة
 قدرة الانسان مثلا الى طرفي القول والآخر الى السوء فاذا انهم

الارادة
 كقولنا في حق الله تعالى
 لا تدبر بذاته

اليها ملك الداعية يحصل الرجحان المطلوب قصد الرجحان عن الفاعل
 بدون احتياج الى شئ آخر فتكون هي الارادة والطائفة الثانية
 باننا نجد من انفسنا بعد حصول تلك الداعية ميلا مغايرا لها مما
 عليها ضرورة لا يصدر الفعل عنها بدون حصوله وان كانت الداعية
 حاصلة والطائفة الثالثة باننا قد علمنا ان الارادة حاصلة بدون
 شئ من الداعية والميل الذي يتبعه ولا يصح تفسيرها باحدهما
 وذلك لان الهارب من التسليم اذا عجز لطريقان متساويان الى
 مطلوبه الذي هو النجاة من اختيار احدهما المستلزم له على الآخر
 بالارادة بدون داعية فاعتقد من اعتقاد شئ محققا
 او ميلا تابع له وذلك لان العطشان بالنسبة الى قدح من متساوية
 والنجاة الى رعيقتين كذلك ثم ان الطائفة الاولى ردت على
 باننا لا ندري ان الارادة اعتقاد الحق او طلبة مطلقا بل ينقل
 هي اعتقاد نفع له ولغيره من يؤخره بحيث يمكن وصوله الى احد
 بلا مانع مانع من قرب او معارضة والميل الذي ذكرتم اننا
 لمن لا يقدح في ذلك الفعل عدة تامة بخلاف العادة التامة العدة

اذ يكره

اذ يكره العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه يحصل
 لمن ليس واصل اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا فذكر شائع
 المخالف على طبق تحقيق المحصل ويمكن ايضا ان يقال في الرد عليهم ان
 حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف المرادين لظهور انها بمعنى واحد
 يحل الشوق من على الواجب على وعلى الخلق قين بمعنى واحد كما
 الصفات على ما تقرر في محله فكون مشتركة معنوية بينهما لا
 لها فيها الا باعتبار اختلاف مصدرها فانه كما تصورهم لا مصدر
 لمصونها في الواجب الى من الموجه ان بعد ان الله القدوس
 لا غير خلاف الخلق قين اذ حصولها فيهم محتاج الى امور اخرى
 اخر فعمل هذا لا تصور ان يكون حقيقة الارادة في انهم يريدون
 عبادة عن الميل المستحيل في حق الى اوجب تقاضا اتفاقا بل يجب ان
 تكون عبادة عن شئ قابل للترك المعنوية في الجميع فذهب الطائفة
 اتفقت على ان الله الشبانة العارفين في الاستلزام المذكور وان
 متساويين بحسب الظاهر ولكن يحكم بديهة العقل بانها ما يتبع
 احدهما على الآخر عند الفاعل بل لا حظ نفع محصور له ولا يتغير

لم يختره وان لم يحصل الشعور بالشعور بالمرج وفرض الشك
من جميع الوجوه عند الاستمرار المتوقع وبالجملة قام بتقريب
التزام في حقيقة الازادة بين متاخرى المعتزلة وبين الاشاعرة
ومن وافقهم كمقتضى المعتزلة نزاع آخر في جواز الترجيح بلا مرجح
وامتناعه والتحقيق ان جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا في شيء
من النزاعين ما هو الصواب فيه اما في الاول فلما فرض ان
الازادة مطلقة غير موصولة في نفسه لا يلزم احتياجها الى
ارادة اخرى واقصا وكل من هذه المذاهب كونهما متساويين
من الكيفيات النفسانية ظاهرة وايضا لا شك في انه سيقدر المخرج
والذي من العقل على ارادة الحسن وازادة الصبيح فيجب ان
يكون من فعل المرادع ان الداعي والمباذ كما اذا عتد الا
من صفة اخرى موصولة في نفسها فيجب ان يكون من فعل الله تعالى
في العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستقالات
على غايات العلم والازادة يجب وجوب العقل لا يجرى نظيره في
الميل اليه فان الميل يتعدى الى الفعل بالي والازادة بنفسها والارادة

بيان ان عدم الشعور بالشعور بالشعور
الارادة وتقرر ان عدم الشعور بالشعور بالشعور

الحققة

المقوية فيظهر انها امر غير الداعي والميل كما تقرر اهل المذهبين
الاولين وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد
مجبورا في سائر افعال الارادة سواء فرضت هذه الارادة
محمولة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين انما يجب ان
تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابلة
واقفا كلف ولو فرض تعلقاتها بكل من الطرفين يجب ان يكون
وقوع احدهما من الفاعل اتفاقا وان يكون التخصيص مستلزما
الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف واحد فبالضرورة
صدور الطرف الآخر من الفاعل بالاختيار لا يلزم وقوع
اختياري عند صدور الارادة مع تلازمها في عدم الاختيار
وخلاف الفرض اذا ربيح الطرف الآخر وجب صدوره بطرف
فقد انزله الجبر ولا يقع فيه ان يقال الوجوب بالاختيار والارادة
لا ينافي الاختيار كما مر اذ كانا ظهورا لك اعترفت العقل
على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل عن العبد
وسائر الاسباب المحلولة لقوله في العباد بانهم موصوفون في

ولعل من نقل عن المتكلمين كالنظام والعلاني وجوه حرب
وجاهة من قدام معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايها لا فاعل
نفسه تكون موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجد
من اقتضا حال العبادنا للفعل لا عزم عليه فانه قد تقدم على
المراد ولا يتصور ايجابه نظر الى ان الارادة قد تنهى الى وقوع
فعل المراد بلا فتور وقد لا ينهى بل يتفقد وينقلب الى التعلق
بصفة فسموها بكل اعتبار اسميا سببا وحكم بان الاول
موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها فثبت دون الثاني
فلا يلزم على القول بآراء اثنين احدهما مستدرك وغير موجبة
الاخرى مقارنة موجبة كما صرح به في شرح المواظف وغيره
بعبارة هذا هو الكلام في النزاع الاول واما في النزاع
الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب اليه الاشاعرة و
قدما المعتزلة من جواز هويتهى البطلان عند التحقيق
ذهب اليه متاخرى المعتزلة ومن تبعهم من استحالته وان كان
حقا لكنهم بما ادعوه كلهم سوى هجوم القواندي ومن تبعهم

بيان ان الشعور بالشعور بالشعور
والتحقيق ان عدم الشعور بالشعور بالشعور

من

من وجوب احد الطرفين وجوبا ساقيا بالنسبة الى المخرج المذكور
لزمهم ان يحكموا باشتاع وقوع شيء منهما اذا فرض كل منهما
داع محققا ولما في الطرف الآخرة القوة والضعف لئلا
ينافي في تجويز تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا انما
وقوع الطرف الضعيف اذا فرض اعيانها مختلفتين فتوقع
بطريق اولي فزعمهم ان يلحقوا بالامر محققا من داع محققا
شي من طرفيه فثبت ان لا مستلزم للشئ مثل هاتين الصورتين
ايضا في حكم الاستحالة وان ياخذوا في مفهوم المخرج بمعنى
والغلبة ليعمل عليها ايضا والحق في هذا المقام ما اختار الا
دام ظل في حاشي العتق وهو انه لا بد ان يكون في كل من
الطرفين داع محقق يرجح لايقاع الفاعل المختار اذ لا
يجوز خلط طرفيه اقل ما في الباب خيرة الوجه في طرف الفعل
واصل العلم في مقابلة فيجوز المختار في كل صورة ان يختار
اي من الطرفين باعتبار ما يدين الداعي المحقق سواء فرض
الراعيان متساويين في القوة والضعف او مختلفين فيهما

فيستلزم ايضاً الخلف الموافق للمطلوب فان قلت قد اشترطت
 الشيء بالارادة والاختيار لاينا في الاختيار فعلى ذلك لا يلزم
 من كون الارادة مختصة لذاتها خلاف ما فرض من الاختيار
 قلنا قد مر ان ذلك الوجوب لاينا في العدة بمعنى ان شاء
 فعل وان لم يشاء لم يفعل واما منافاة للقدرة والاختيار
 فيما ممتنع الفعل والترك كما هو المطلوب فبينة وانكارها كما
 قد ذكر ويمكن ايضاً ان يقال لا يمكن ان يتساوى فعل شي مع ترك
 في الواقع جميع الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الآخر
 اصلاً وذلك لانه مع قطع النظر عن اصالة العلم في جانب الترك
 ان تساوى ما في الطرفين من جهات الرجحان فيخرج باعتبار
 انضمام جانب الترك وكذلك ان كان جانب الترك راجحاً
 بالطريق الاولى ان كان جانب الفعل راجحاً فأي قدر خرج
 من الرجحان وان كان قليلاً لاجتماع الايمان ان يفاضل اصالة
 فانها امر لا يعاد شيئاً من وجوه رجحان الفعل بل يعلو على كل
 شئ وهو ظاهر في انضمام تلك الاصول الى جانب الترك يكون

ايضاً

انما يقال ان العلم لا يمتنع مع
 الايمان في ذلك الوجه

ايضاً جانب الفعل باقياً على رجحانه وقد بقي الاستدلال على ذلك
 في محاشي العدة على هذه المقدمة بها تأييد في الاباحة العقلية
 فاذا لم يكن تساوى الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ايضاً عند
 جميع جهاتهما كالجواب نقلاً فيكون احدهما طرفين في جميع الصور
 راجحاً على الآخر عند ولا شبهة في انتمع ذلك يقع منه الرجحان
 البتة فيبطل ما افقده الاساطرة من جواز الترجيح بالامر على
 تعالى كما تمسكوا به في دفع شبهة شهوة قوية من الفلاسفة
 قدم العالم واسار اليه المحقق الطوسي في التجريد بقوله والاختار
 ترجيح احد قد ورد به لا امر عند بعضهم بعد فهمها اولاً بما
 من وجوه الدفع بقوله واخفق الحدوث بوقت اذ لا وقت
 قبله اشعاراً بان طوائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم فيها
 كل منهم باصله فلا تتم على احد منهم مع كونها عندنا في اللغة
 معدودة فيما لا مدفع له وقد توهم الشافعي للمزيد ان
 من بينك العبارتين اشارة الى دفع شبهة علمية فيلزم
 على ذلك ان يكون المحقق قد سرى قبح في دفع شبهة منهم

بما يكون باطلاً عنه بديهة وهذا غير لائق بشأنه فافهم وبالجملة
 اذا ثبت استحالة الترجيح بالامر في الواجب نقلاً ثبت في غيره ايضاً
 بالاجماع المكبر العقلية فانهم متفقون على عدم الفرق في بينهما
 كما يظهر بالتبعية فيكون محالاً مطلقاً وهو المطلوب فان قلت
 مدارج جواز الترجيح بالامر ليس مساواة الفعل والترك
 بل من صورة مساواة الفعلين المختلفين كما هو في الآ
 المشهورة ولا بد من بيان بطلان مساواتهما ايضاً حتى يتم المقصود
 قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك مستلزم لعدم جواز
 مساواة الفعلين المستلزم كونهما لا محالة لترك الآخر
 عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز في مادة حضورهما
 الفعل والترك التي هي العدة في حق الواجب نقلاً بعد انضمام
 الاجماع المركب اليك في اثبات المقصود كما لا يخفى فتدبر
المبحث السادس لا شك في ان الارادة تقابل العلم
 والظاهر ان تقابلها من باب التضاد الحقيقي عند جميع
 وقد صرح المحقق الطوسي في التجريد بانها نوعان من العلم

انما يقال ان العلم لا يمتنع مع
 الايمان في ذلك الوجه

فامر من اختلافهم في حقيقة الارادة جارية في الكراهة ايضاً فان
 من قسرها بالعلم بالتفريق من لا يفسر الكراهة بالعلم بالتفريق
 قسرها بالميل للتابع لهذا العلم يفسر الكراهة بالانقباض الى
 يتبع العلم بالتفريق ومن قسرها بانها صفة مغايرة لها فيفسر
 الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابلها مقابلها هاتم
 ههنا خلافاً مشهوراً في ان ارادة الشئ هل هي عين كراهة
 ضده ام لا ذهب الاموي الى الاول مستنداً لانيها لكانت
 غيرها لكانت اما متلباً او ضدّها او مخالفة لها لاخصاً
 النسبة بين كل من ميتين في هذه الثلاثة والكلام باطل الا
 ولا يستلزم كراهة من امتناع الاجتماع بينهما وظاهره ان ليس
 كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما في التساوي واللا
 من لا يستلزم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضدهما
 كالسواء مع المراتب والملافة مع البياض فيلزم جواز
 ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضده كراهة الضد ارادة
 الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان

فان

بالصد ولو كان الصد مشهورا به ولما كان يكون كل من الصد
 مراد من وجادة على السواء او يخرج احدهما عما فيه
 المصلحة وصاحب المصالح كقول المنع الاخير وردة السيد
 في شرحه بانه انما يتأتى على تقدير تفسير الارادة باعتقاد النفع
 او ما يتبعه واما اذا اختلفت بصفة محض لا حد في الفعل
 مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لاق ارادة الصد ^{تستلزم}
 اجتماعهما معا انتهى ولا يخفى ان حاصل المنع الاول ^{بمعنى} ورد
 المعارضة على الاشعري ايضا فانه يدفع ما ادعاه من العينية
 والتجيب ان القوم لم يفتنوا به مع ظهوره جدا واما الثاني
 فلا يرد عليه فيمكن ان يرد عن نفسه بمثل ما رده عن الباقي
 استظهارا بمذهبه في الارادة وقد اشار اليه الشارح الجليل
 ان المحقق الطوسي اختار في تفسيره المصطلح بالبالا في هذا
 الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة صد بشرط ^{لنقطة}
 بالصد وحكم التبريد يلزم كل من الارادة والكراهة لا يخفى
 تقابل المتعلقين فقال الشارح لهذا الصبي غير الصد الى القابل

كل من صد الصد في الارادة لا يلزمه
 ارادة الصد

اراد

اراد تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقي لا في اذ لا شك ان
 ارادة الاتيان بفعل يتلزم كراهة تركه اذ اخطر الترك بالبالا
 وكذا ارادة الترك يتلزم كراهة الاتيان اذ اخطر الاتيان
 بالبالا بالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقلاء قال شيخنا
 عند المنع الاول اعني قول الجوزان لا يتعلق بالصد كراهة ولا
 ارادة فان هذا في الصد جائز دون المقابل بمقابل السلب ^{موجب} الا
 واما المنع الثاني فقد روي عنه فقه كنه انما يدفع عن الاستدلال
 دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد
 الضرر انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يدفع عن المص ان يرد
 عن جميع القائلين بان الارادة هي الداعي بناء على ما نقله
 من تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق
 اعتقاد النفع مثلا بل اعتقاد اقوال من القادر لتمام ^{الارادة}
 محض لا احد الطرفين بل موجبه الى الجواب السابق كما هو
 المقرر للمص ومن افترق فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا ^{المنع}
 ايضا بكل من الطرفين كيف وفرض تعلقاتها بغير منع كونهما

منع من الصد في الارادة لا يلزمه
 ارادة الصد

موجبة مستلزما لوجوب وقوعهما جميعا وهذا هو
 امكان مثل هذا التعجب من جانب القائلين بكونها في الميل
 التابع للذات اي فيقط هذا النوع من جميع فليس يجوز صلا
المبحث الثاني قال السيد المرتضى قدس سره في مسئلة
 في تكذيب المعجزين واحكامهم انه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع
 الحيوة عن الملك وما يستلزم عليها من الكواكب وانها مستحقة
 مدبرة ومصرفه وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه
 وآله ضرورة انه تعالى معلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان يكون له
 ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للانفلاك على
 ما هو المقر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصة
 شبهتهم على هذا المطلب ان الملك جسم متحرك فحركته اما
 طبيعية او ارادية او قسرية لانها اما مستندة الى الخارج ^{المحرك}
 متازعة في الموضع والاشارة ولا في الشئ لا يخفى من ان يكون
 له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا فالاولى هي القسرية والثانية
 الارادية والثالثة الطبيعية لاجاز ان تكون حركة الانفلاك

فان كانا في الميل

طبيعية

طبيعية لان كل وضع يترك التحريك بالاستدانة طالبا لا يكون
 تركه عين التوجه اليه فيكون العرب عن الشيء عين المطلب وانما حال
 بديهته واجاز ان تكون قسرية لان القصر انما يكون على خلاف
 الطبع فيحتمل لا طبع لا قسرا وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة
 القاسر فوجب تشابه حركتهما في الجهة والسرعة والبطء و
 في المناطق والاقطار ولا يتصور هناك قصر الا من بعضها
 لبعض لكن ليست متشابهة ولا متوافقة كما شهدت به الاربعة
 فتعين ان تكون ارادية ولا يمتنع انها مقدرة من وجوبه
منها امكان عدم تسليم اصل الحركة في الانفلاك والذي
 هو عليه راياضيون منهم من المشاهدة انما يدل على حركات
 الكواكب وما مضى اليها ليدل على حركات الانفلاك من امتناع
 الحرق والالتيام الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها
 لئلا يلزم تحدة الجهات قبلها ان يعلم فانما هي مخصوصة بالجهة
 ومع ذلك لا يثبت حركتها لجواز استثناء الحركة اليومية الى بعض
 ما في جوفها من العناصر وكل ما بان يتحرك من المغرب الى المشرق

الارادة على ان لا يكون متحركا
 لانها ليست متحركة بالارادة

2

مجمع ما فيه باني وضع كان ولا يندفع هذا الاحتياط الى ان يقرر
فدفع حركة الارض كالانفي واحدا ما اعتد عليه الطبيعيين ^{اثبات}
مركباتها موقوف على قدمات كثيرة اكثرها في محل المانع كما نقرر
في محله **ومنها** المكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها
قولهم لان كل وضع **آ** ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بترك
وهو عندهم لا يعاد بل غاية ثباتها فثبت ان المثلث واستحالة
ولو ملأوا عدم جواز الطبيعة عليها بان التحرك بالاشتراك
وضعا ثم تركه ومثله لا يتصور من فاذا ارادة لان طلب الشيء
المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض المعروفة على الشئ
والارادة لا يمكن التقصير بل حركة الجرم من ملأ الى سفلى بطبيع
آية نقطة تفرغه وسط المائنة بطلبها الجرم تلك الحركة ^{التي}
ولودفعا هذا التقصير بان مطلوب الجرم لا يطبع على التصرف في
الحيز الطبيعي لا النقاط المفروضة لا يمكن الجواب بان مطلوب ^{الطلب}
ايه يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع **ومنها** المكان
منع عدم جواز القسمة عليها قولهم لان القسمة انما يكون **آ** ممنوع

451

اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسمة فانه عبارة عن تحريك
 مبدأ خارجي اياها وهو لا يتوقف على قضاء التحريك خلافة
 الطبع وما ذكره من ان العدم لليل الجبجي هو كونه بالقسمة
 ان يكون الحرك مع العائق لكي لا يهدد فوج من اجسام مفصلة
 ولما قلنا ان هذه المقدرة تفقد لطيف ذكرنا في كل الاقسام
 على انه لا يلزم من عدم كونها كمالا المستدية طبيعية ان لا يكون
 هناك طبيعة تفقد ميلها لافعال هذه الحركة بل ان تكون تلك
 الحركات مما لا تليق لطبيعتها واما ما ذكره من وجوب
 مخالفتها كونهما قسمة فنفى عن انحصار القسمة الا في الاله
 ايضا منفع ثم جمع ذلك يمكن المعارضة معهم بوجه دقيق
 الزاوي هو انهم نفى الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها
 ارادية بناء على ان تلك وضع وطلب وضع آخر منافق لاقضاء
 الطبع بل من مقتضيات ال ارادة ولا يخلو انهم يخلو تلك الاله
 المتقدمة انا فاننا ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية
 طبق الاوضاع المذكورة او ارادات متجددة كذلك وكل من الشئ

و من غير اليه في مجلد الرابع المناسبات

مسجد جامع السلطان محمد بن قلاوون

مع كون مستلزما للسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في محلها
 يمكن ابطاله بان لا يلزم من كل وضعين منها بسبب جواز تغيير
 متناهية هي تلك العلاقات او الارادات انحصارها الا ^{بقاها}
 بين الحاضر وهو محال بدنية واقفا قاصر جميع العقلاء

الاربعية المتناسبة

مما بين عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني
 كنسبة الثالث الى الرابع فالرابع فالرابع بالانسانية هما تشابة
 النسبتين ومعنى النسبة ههنا اية احد المتجانسين منها
 عند الآخر هذا على ما صرحه المحقق الطوسي قدس سره
 ما في نسخة الحاج من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب
 اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها فلها
 اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين ولا يتخلو من
 خرافة اذ عدم توسط شئ بينهما صالح للمجلية النسبة المذكورة
 يستلزم ان يكمل تصحيح المحل على قيامها بكل منهما ثم لا يتخلو
 ذلك في شخص واحد يجب ان يحل على قيام شخصين متماثلين

نسبة متناهية
 متناهية

من نوع منها بهما فلا يوجد في صورة اختلاف طرفيها كما هو
 فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منها بهما وهو في غاية ^{البعيد}
 كما لا يخفى ولا يحسن استكمال التعريفات على امثال ذلك وان كان
 نظيره متعارفا في المحاورات بناء على الانحصار وظهوره
 فاحسن التعريفين هو الاول في صحة انا اذا قلنا نسبة
 الاثنين الى الاربع كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان
 النسبة الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعه متشابهة للمساواة
 في الخمسة بالنظر الى العشرة فايبة الاثنين عند الاربعه هي
 كايه الخمسة عند العشرة وليست النسبة المذكورة كما انها
 قائمة بالاثنيين ولا قائمة بالاربعه ايضا بل القائمة بالاربعه هي
 الضعيفة ثم ان اعتبر تجانس النسوب والمسوب بالية لانهم
 لو كانا من جنس كما اذا كان احدهما عددا والآخر خطا او
 خطا والآخر سطح او جسما لا يتصور الالية المذكورة وذلك
 ظاهر ثم ان المقدار لما انحصر في اجناس ثلثة هي الخط والسطح
 والجسم العقلي على ما هو مقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار ^{النسب}

والمسبب اليه المعبر فيها التجانس المذكور لا يتعلق من أربعة
وجوه نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح
او جسم الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو
المسبب والمسبب اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيكون
ان تكون نسبة عدد الى عدد مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا
وهكذا ترتفع الاحتمالات الى عشرة هي تشابه نسبة عددين
مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسيمين ونسبة
خطين مع خطين ومع سطحين ومع جسيمين ونسبة سطحين
مع سطحين ومع جسيمين ونسبة جسيمين مع جسيمين ولعل
ان هذه الاقسام انما هي احتمالات تشابه النسب القائمة
ببعض تلك الكميات بالنظر الى بعض آخر منها واما بعد فلا
ما ينطبق على احدهما من غيرها كالحركة والزمان المنطقيين
على المسافة المتوافقة للعدد التابعة لعل بعض حقيقة المتقاي
كالقائمين بكميات من العجز التي لا تتجزى والمتوافقة لغير من
المتصلات التابعة لعل من ذهب آخر في فيها كاهل مشهور

منه

بعد

بعد ملاحظة الوزن والقوام والميل وما اشبهها من الكيفيات
التي يمكن ان يجري في مراتبها المكنة نظرية ما يجري في الحدود
في اقسام المقادير من النسب بضع الاحتمالات الى حد يسكن
يشكل ضبطها خصوصا اذا انتم الى المجموع صور ارضي حصة
من ملاحظة بعض الخصائص كالتوالي والتمتد في الارتفاع
وسميا اذ الوحد في كل صورة او ضاعها المكنة كعلمها واداء
وتركيها وتفصيلها وقلبها وتحيط بما ينبغي للاطلاع عليه
احكامه ولا يأت من تلك الجهة على ما ينبغي للمطلع الجليل
والمقام في بلاغات ان شاء الله تعالى **الاصول**
استقر الارتفاع على ان يسو كل من الاول والرابع بالثاني
والطرف وكل من الثاني والثالث بالوسط والوسط فاذ
اتفق ان تكون نسبة الوسطين اى نسبة الثاني الى الثالث فيكون
الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثاني
الى الستة عشر يقال هذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متقاي
واذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الا

عنه
منه

الى الاربع كنية الاربعة الى الثمانية بقا المخذولين
 المتماثلان ولهذا المقادير الثلاثة المتناسبة وايضا اصطفا
 على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم وكل من الثاني
 والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخ الى الثلاثة كنسبة الخ
 الى الستة يكون المقدم في كلام الخ من الخسة والعشرة والتالي كلا
 من الثلاثة والستة ثم انه يصور في كل صورة منها ان تعرف من
 حالات مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس
 الابدال وغيرهما من اختصها في الصدق والكذب بديهة او بها
 فكل نسبة وخالفا هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم
 تاليا كما يقال في المثال نسبة الثلثة الى الخ كنسبة الستة الى
 العشرة وابدال النسبة هو ان ينسب المقدم الى المقدم والتالي
 الى التالي فيقال في نسبة الخ الى العشرة كنسبة الستة الى
 وتقسيل النسبة هو ان ينسب المقدم على التالي الى التالي
 فيقال نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وركب
 النسبة هو ان يجمع المقدم والتالي الى التالي فيقال

نسبة

نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقل النسبة
 هو ان ينسب المقدم الفضل على التالي فيقال نسبة الخ الى
 الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فذهاهم تغيير العكس والابدال
 والتقسيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تغيير هذه الصور
 بعضها من بعض بالوصف الاسم لترتيب بعض الاحكام المطلق
 في الهندسيات على تلك الخصائص فاستعمل العكس والنقل
 الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس
 بل وبيان لاثباته بناء على غير محتاج الى البيان لانه يبين
 بعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها بناء على انه
 يبين بعبارة التفصيل والتركيب كما صرح به المحقق هناك
 واما الابدال فقد برهن على اثباته في المقادير في السبعة
 عشر الخامسة وفي الاعداد في الثالث عشر من السبعة
 واما التفصيل والتركيب فهما قد ذكرنا ايضا في بعض اشكال
 الخامسة والسابعة وليعلم انه يصور في هذا المقام اوضاع
 اخر مسماة بالنظيرة والمنظرة والمضطرة وغيرها المذكورة في

كتابا فليس فلا يطول الكلام بذكرها هنا فقله الجدوي
وان لم يكن ان يستنبط باستقانة ما استخرجوا اوضاعه
لم يتصوروا لها ولم يسموها باسم كما اذا عكس المبدأ فيقال
في المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة كسبة السبعة الى
و كما اذا نسب مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال في
المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كسبة السبعة الى العشرة
ولكن الخوف في امثال ذلك باستخراجها وترتيبها
احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشجيد الذهن واستحسان
الفكر وفي المطالب المتهتم بها المحتاج اليها ما يقع من تلك
الخيالات **الفصل الثاني** اعلم انه كما قد يتفق التماثل في الاربعة
بين الوسطين على ما مر ويسمى حينئذ بالنسبة المتناسبة
قد يتفق التماثل فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة اربعة
الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة وجوارها بين الصور
ذكرنا ان اقل ما يقع فيه التناسل ثلثة حدود وذلك انما
يكون بذكر حد واحد كما صرح به افقليدس في مصادرات

ان يتفق التماثل في الاربعة
بين الوسطين

الخامسة

الخامسة فالمد لهذا الحد ما يحصل بذكره تماثل الوسطين
او الطرفين اذ لا يفيد فانهم اذا وقع التماثل بين المقدم و
التالي ووجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم
من التالي واصغر وايضا لا يتصور فيها التماثل بين المقدمين
ولا بين التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الآخر
ايضا فتجد التماثل ويرتفع التماثل بينهما المقدمين في حقيقة
فيجب ان يكون احد المقدمين اعظم واصغر من الآخر وكذا
في التاليين فيبقى احتمالا التماثل في الوسطين او الطرفين كما
ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن الرجوع كل صورة منها
الى الاخرى فمن بيان حكم احدهما يظهر حكم الاخرى بالمقابلة
فلو تماثل الوسطان وتلك الحدود يكون التماثل بين نسبة
الاول مع الوسط ونسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول
نصف الوسط مثلاً يكون الوسط ايضا نصف الاخير فيكون
الاول نصف نصف الاخير اي ربعه وان كان الاول ثلث الوسط
يكون الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الوسط ثلث ثلث الاخير

اى تسعة وهكذا اولويتها ملا وترتبع الحدود يكون التشابه
 بين نسبة الاول مع اول الوسطين ونسبة ثانياهما مع الاخر
 فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت النسب
 الثالث فان كان الاول حينئذ نصف الثالث فيجب ان يكون
 الثاني نصف الثالث والثالث نصف الرابع وان كان كذلك
 يجب ان يكون الثاني ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون
 الاول في الاول نصف نصف نصف الرابع اى ثمنه وفي الثانية ثلث
 ثلث ثلث الرابع اى جزء من سبعة وعشرين جزءا منه وهكذا
 معنى قوله اقل يد من مصادر ان المقالة الخامسة واذا تناسل
 ثلثه وقادير على الولا كانت نسبة الاول الى الاخير في نسبة الى
 متناهة بالتكرار وكذلك في الاربعة مثلثة وعلى قياس المقادير
 المستقة في النسبة انتهى ففى الصورتين المذكورتين اى صور
 والتالى يكون مجموع الطرفين اعظم من مجموع الوسطين ابداً
 كذا في صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول اعظم
 الاربعة والاخير اصغرهما كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة

في النسبة
 في النسبة

الاربعة

الاربعة الى الاثنين وثانيتها ان يكون بالعكس كان يقال
 نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص
 الاول من هاتين هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخير من الخامسة مع
 ظهور اشتراك الثانية معها في عملها تأمل واما في غير هذه الصور
 الاربعة فيكون مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان يقال
 نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة واما في جواز
 فيه او عدم جوازه وفي مكان تساوى المجموعين او امتناعهما
 فلم يخفى في الآن حكم على طبق البرهان في اتفق لتحقيق هذا
 الملام فليزيد بجواسى هذا المقام **الفصل الثاني** اعلم ان
 بين النسبتين في المقادير وما يتبعها مطم متحقق بين جميع
 اقسامها بمعنى انه اذا فرضت نسبة خاصة في خط بالنظر الى
 خط آخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة في سطح او جسم بالنظر
 الى آخر من جنس وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها في المواد
 وما يتبعها بنا على ما هو المقتر المشهور من قبول المقولات
 الانقسام الى غير النهاية دون المقولة فانها يجب ان ينتهى في

في النسبة
 في النسبة

في النسبة
 في النسبة

اشبار لوجبان يكون كل ضلع منه في تلك الحالة متطابقا
 على عدة اذ ضربت نفسه كان الحاصل بها متطابقا على
 اوستة فكان الخمسة اول ستة بعد تحقيق وهو محال ويمكن
 تقرير هذه المثبة لارام الجذر الحقيقي لثلاثة الاعداد بناء
 على استحالة الطفرة او الزام احد الجاهلين على سبيل منع الخلق
 فرض حركة المذكورة ووجوب الدفع في الجميع انه لا ياروم من تحقق
 الحدود المذكورة للمربع المفروض في حركته المفروضة الاعظم
 نسبة ضلعه في تلك الحالات الى قدر الشبر المفروض على نسبة
 الى عدة آخر اصل ولا استحالة فيه كما بينا فان قلت عديم لزوم
 المقاسد المذكورة كما بينتم من غير إمكان تحقيق نسبة بين
 لا يتحقق مثلها بين عدد زينا على قبول المقادير الانقسام
 الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة وجميع
 من محقق المتكلمين فصل الغير هم من ارباب المذاهب الاخرى
 المقادير كالتاليين بوجوب انتهاء انقساماتها على ما ذهب
 اليه الشريستاني ومن تبعه او بانها مؤلفة من اجزاء لا يتجزأ

اصلا

اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجميع آخر المتكلمين
 او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفلكية فقط على ما نقل عن ذي
 مقراطيس واسباهة مخلص موافق لاصولهم عن لزوم تلك
 المقاسد او انه حجة عليهم غير مندفع عنهم لطور انطباق كل
 مقدار عندهم على عدة خاص قلت اما قضية حفظ النسبة العددية
 بين بعض المقادير فيشكل عليهم الى اص من مقاسدها كما تطلع
 عليه واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر الحقيقي لكل عدد كما
 فيمكن دفع عنهم خصوصا عن المتألمين بتألف المقادير وما
 يبقها كما الحركة والزمان من اجزاء لا يتجزأ اصلا فان الحركة
 على لك لا يتصور فيها التفرع بالمعنى الذي عليه المتألمين في
 المذكور بل انها هي حينئذ عبارة عن تقاليد دفعية بحسب
 خصوصية التفرع مع حركة المفروضة فاذا فرض حركة خطية
 من اجزاء خمسة مثلا في اين كان يقطع منه في كل دفعة خمسة اجزاء
 لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة سطح كربع من سفر الى كبر فان
 كانت في جهة كان تزيد عليه في كل دفعة اجزاء مساوية لاجزاء

بعض المتكلمين
 الذين ذهبوا الى
 ان المقادير
 لا تتجزأ

واحدة وان كانت في جهتين او اكثر تزيد على فيجبها من توسيع
المربع المفروض على الوجه المذكور ينضم في كل دقة الى كل من اضلاعه
جزآن والى السطح المحاط بها اجزاء مساوية لمجموع اجزاء الاشكال
الاربعة لاقول والاكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح في كل دقة
موافقا لجذره ويكون جذره عدد احدا لاضلاع ولا يلزم كون
اجزاء السطح معوضا لعدد اعم الجذر قط لتحقيق جذره الموصوف
لاجزاء ضلوعه انما ولا علم وصورة في تلك الحركة لبعض الجذور
الموسطة اذ لا يتصور وسطه من اجزائه الدقائق المذكورة
ولا يلزم شئ من المضامين اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج
بالقياس الى طريق دفعهم ما هو من هذا القبيل من الاشكال
العامة التي اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها
على اصلهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كما سلك
طرفة الزاوية الذي ذكره اللواتي في انموذجه قالوا انها على اصل
البيان من احدى الفضلاء والاذ كيا حله من خمسة اجزاء
في الحقائق الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادة من محيط

في الحقائق الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادة من محيط

الدائرة

من وجوب استقامة خطها ولكن لم لا يجوز ان نجد
بين الجوار والمفترقات هناك ما تساويها في القيمة
وان كانت تحتها في الحقيقة فلا يلزم الطرفة المطلقة لا
دفعه بان من اثبت من المتأخرين زاوية مساوية للقيمة
كاللاري في شرح فارسية القشحي في الهيئة انما صورها
بين خطين متعينين كصفي دائرة على وضع خاص وانما
توهم حواصصها بين المستقيم والمخفي كما فيها مخفي فلم يتقار
عن احد بل يحكم باقتضاء صحيح الوجهان بل صريح البرهان في
كلما افرض على المستقيم عند النقطة بينهما قائمة عند نقطة
تقاطع مع المخفي فلا يمكن ان ينطبق لاستقامته على المخفي
بالضرورة فثبت بينهما ايضا زاوية البتة اما في جهة محدبة
او مقعرة هذه الزاوية اللازمة هي قدر المقاضل بين مقدار
القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم الاول والمخفي في
جميع اوضاعهما وانما لا يمكن تحقيق زاوية مساوية للقائمة
بينهما قط وهو المطلوب فتأمل مراتب ما بيننا يظهر لك

اسرار

اسرار المقام وتبين عندك الحاسم من وجوه دفع هذا الاشكال
عن غيره المخفي على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود
الاصلي هنا من عدم اتفاق القائلين بانصال المقدارين وتبين
انقسامها الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على امر مسلم
متفق عليهم مع ان القائلين بالجزم يمكن لهم في دفعه
طريق مرضي لجميع هو عدم تسليم صحة ما يثبت عليه تصوير اشكال
المذكور من مكان وجود الدائرة والخط كما هو المقرر المشهور
بينهم ثم بعد ذلك لا يخفى لك عدم تسليم كون الزاوية الاولى
للجوار المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان يضاف من الزوايا
المستقيمة للخطين الى الزاوية العظمى او اقل دقات حركة القطر
عنها هو ما يمكن بقدر جزء واحد ولا يمكن ان يكون الاولى اقل
تلك الزاوية اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فاقع من
مقتضىهم من التسليم بوجه هذه الزاوية في اثبات الجزئيات
منهم انما احد جميع الجوار مطلقا لا ينقسم اولا كما نقل عنهم
ابن سينا في طبيعيات الشفا فاعلم عدد من بعض من الاجزاء

في الحقائق الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادة من محيط

في الحقائق الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادة من محيط

المساواة بالقامة في كل حركة من الحركة الى الانقراج كما لا يوجد
 الصفر في الحركة من السقطة الى السواد وهذا الجواب عن
 الشبهة مع دقة ومثانة غير مقبول عند بعضهم فوجدوا بعد
 تسليم كون الراوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات
 تنصف بالمساواة والمقادير كجعلها في حكم وتارة بان السطح
 المتزايد ان بلغ مقداره مع بعض القامة يجب عرض تلك الكيفية
 وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل
 وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخرى مختلفة اعرجها الله
 بعد الحركة لا يبق قطر بل يصير وترا فتقدم الراوية المفروضة
 باعدام هذا الضلع المستقيم لها ثم تحدث زاوية اخرى متفرجة
 فليست هناك زاوية مستقيمة متحركة من الحركة الى الانقراج حتى
 يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ايدى في تقرير الاشكال لفظ القطر
 بالخط الشامل له ولولم يكن يصنع هذا الجيب في جوابه على انه
 يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصل بان نفرض هذا الخط
 عمودا على الخط الخامس من خارج الدائرة على وجه يكون نقطة

هذا الجواب عن الشبهة مع دقة ومثانة غير مقبول عند بعضهم فوجدوا بعد تسليم كون الراوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات تنصف بالمساواة والمقادير كجعلها في حكم وتارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقداره مع بعض القامة يجب عرض تلك الكيفية وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخرى مختلفة اعرجها الله بعد الحركة لا يبق قطر بل يصير وترا فتقدم الراوية المفروضة باعدام هذا الضلع المستقيم لها ثم تحدث زاوية اخرى متفرجة فليست هناك زاوية مستقيمة متحركة من الحركة الى الانقراج حتى يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ايدى في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له ولولم يكن يصنع هذا الجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصل بان نفرض هذا الخط عمودا على الخط الخامس من خارج الدائرة على وجه يكون نقطة

الخاص

الخاصة بالقامة كما بين الخط في حدوث زاوية بينه وبين المحيط
 زاوية على قدر القامة بتجدد الراوية الاولى فاذا اقبل الى الجا
 المحيط ادنى اما لم يمتد ثبات طرفه على نقطة الخامس انقضت
 الحركة عن تلك الراوية الحادثة زاوية اعظم من الراوية الاولى
 فتحدثت من الانقراج الى الحركة بدون وصولها الى قدر القامة
 وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم يفرز كونه
 قاطعا للمحيط دائرة او منحني اخر في سطح مستوي حتى تحدث
 بينهما اربع زوايا على اى قدر انقضت ثم نفرض حركة على اى
 مجموع ثبات نقطة القاطع الى ان تنفجر الحادة منها
 او تحدث المفترجة لم يكن تحدث بينهما قامة ابد او هو المطلوب
 فان حدوث القامة في السطوح المستوية انما يحصل
 بما بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من تعريفها المذكور في
 مصادرات القامة الاولى من كتابا فليس قد انقضت
 على هذا الاخير بان عدم حدوث حقيقة القامة هناك سلم
 بناء على عدم استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبر

هذا الجواب عن الشبهة مع دقة ومثانة غير مقبول عند بعضهم فوجدوا بعد تسليم كون الراوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات تنصف بالمساواة والمقادير كجعلها في حكم وتارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقداره مع بعض القامة يجب عرض تلك الكيفية وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخرى مختلفة اعرجها الله بعد الحركة لا يبق قطر بل يصير وترا فتقدم الراوية المفروضة باعدام هذا الضلع المستقيم لها ثم تحدث زاوية اخرى متفرجة فليست هناك زاوية مستقيمة متحركة من الحركة الى الانقراج حتى يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ايدى في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له ولولم يكن يصنع هذا الجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصل بان نفرض هذا الخط عمودا على الخط الخامس من خارج الدائرة على وجه يكون نقطة

لزمهم بالهندسيات غفلة عما صرح به فليس من انما
 انما لا تقسم بالخطوط السقطة لا بالمنحنية ايضا فانها
 على اصولهم قابلة لان تقسم بالسقطة الى اى نهاية واما
 ما ذكره بعضهم من مشاغلهم بعد ظهور تلك الغفلة وشيوع هذا
 الخط منهم بين المتصدين كصاحب المواقف من تجديد كره هذا
 الدليل في جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه
 من الخلل واصلاحه ولو يتجوز من التكلف فيجب جدا واجب
 منه ما وقع من شارب التعريف حيث لم يكن في ذكره يخص
 النقل عنهم بل بعد ذكر الدلائل المشهورة من الطرفين واما
 ما يتعلق بكلامها في المين اورد في جملة الدلائل اخرى
 او هم انما من جاحدة التي ليس في ايها احد قد يوافقنا
 عن الخط المذكور وسلمنا انها اجمع الروايات مطلقة كما
 توهموا كان غاية ما يلزم منه تحقق امر غير منقسم فيكون
 النقطة اوما في حكمها فترجع التمسك بها في هذا المقام الى الام
 المشهور بين الجمهور لمختصة انما شئ ذو وضع غير منقسم فان

هذا الجواب عن الشبهة مع دقة ومثانة غير مقبول عند بعضهم فوجدوا بعد تسليم كون الراوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات تنصف بالمساواة والمقادير كجعلها في حكم وتارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقداره مع بعض القامة يجب عرض تلك الكيفية وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخرى مختلفة اعرجها الله بعد الحركة لا يبق قطر بل يصير وترا فتقدم الراوية المفروضة باعدام هذا الضلع المستقيم لها ثم تحدث زاوية اخرى متفرجة فليست هناك زاوية مستقيمة متحركة من الحركة الى الانقراج حتى يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ايدى في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له ولولم يكن يصنع هذا الجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصل بان نفرض هذا الخط عمودا على الخط الخامس من خارج الدائرة على وجه يكون نقطة

كانت مسقطها بذاتها في الجزء وان لم تكن فلها محل غير متجزئ
 المطالب فيتوجب عليها ما اورد في المشهور هناك من ان
 كونه ذات وضع لا يستلزم وجودها الخارج وعلى تقدير كونه
 موجودة انما يكون عرضا حال في محل محلول لا غير سرياق فلا يلزم
 عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود غير منقسم مسقطا بذاته كما
 المطلوب مع ان شارب التعريف اورد هناك بحثا اخر هو ان
 محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه ولا يلزم تحقق الجزء في
 وهو المطلوب ولو اغضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الراوية
 المذكورة لكونها احد الحوادث على وجود الجزء لكان غاية
 ما يلزم من الزام المتكلمين لوجوده على سبيل الجدل لا اثباتا
 بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا يعتقدوا بتقسيم التوهم
 المنكروان تلك الراوية يجبان لا تقبل الانقسام صلا
 من جهة انها احدى جميع الحوادث للزعم عليهم بالصورة ان يثبتوا
 ايضا ان كل ما فرض من الزوايا غيرها خصوص السقطة
 يجبان لا تقبل الانقسام من جهة انها اعظم منها وظاهر ان

هذا الجواب عن الشبهة مع دقة ومثانة غير مقبول عند بعضهم فوجدوا بعد تسليم كون الراوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات تنصف بالمساواة والمقادير كجعلها في حكم وتارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقداره مع بعض القامة يجب عرض تلك الكيفية وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخرى مختلفة اعرجها الله بعد الحركة لا يبق قطر بل يصير وترا فتقدم الراوية المفروضة باعدام هذا الضلع المستقيم لها ثم تحدث زاوية اخرى متفرجة فليست هناك زاوية مستقيمة متحركة من الحركة الى الانقراج حتى يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ايدى في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له ولولم يكن يصنع هذا الجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصل بان نفرض هذا الخط عمودا على الخط الخامس من خارج الدائرة على وجه يكون نقطة

كانت

الى وجوب قول تلك الزوايا انقسامات الى اجزاء المتناهية
 خلا في اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك
 كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما يري منهم من علم
 بها اصل لتوقف جملتها كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم
 المنطق عليها بينهم كاتصال المقادير ووجوه الخطوط والسطوح
 الدائمة كما يظهر من الاصول الموضوعة المذكورة في مصادر
 المقالة الاولى من كتاب اقليدس وبمثل هذا العذر قدوا
 ما اورد عليهم في ابطال الجزء من هذا القيل كالشكل الثاني
 من المقالة الاولى المستلزم باعتبار دلالة على امكان
 كل خط لا انقسام الجزء الوسطاني من الخط الموافق من اجزاء
 وتر وتكسر العزم المستلزم باعتبار دلالة على مسواة
 مربع وتر القامة لمجموع مربعي ضلعيها الاشتمال الوتر على اقل
 اجزاء اذ افترض اشتمال الضلعين على اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها
 جذر صحيح ولا يتحقق ان هذا العذر منهم لا يخلو من موقع فيما
 يستل التصديق به في البراهين الهندسية واما فيما ساعد

هذا هو الوجه الذي
 عليه يثبت ان
 الخط لا يقسم الى اجزاء
 متناهية

الحس

الحس والعيان ايضا فلا يتفهم ولذا ترى ان القدماء
 المتأخرين انما غلبوا عليهم من هذا الباب باوضاع اسكالات
 فيها عن البرهان بالحس والعيان لكون قطع المربع طول
 من ضلعه وكون وتر القامة اول الفرق من اضلاع المثلث طول
 من كل من الباقيين واقصر من مجموعهما مع لزوم المساواة
 في الاول بفرض مربع حاصل من اتصالات خطوط متساوية متوافقة
 في العدد لاجزاء كل منها بعضها البعض الى بعض العرض فان قطع الخط
 من اول اجزاء الخط الاول وثاني الثاني وهكذا يجيان بسا
 عدة اجزاء ان جند على الخطوط المساوي لعدد اجزاء كل من
 وفي الثاني بفرض مثلث قائم الزاوية كل ضلعيها جزءان فلو كان
 الوتر ايضا جزئين لساوي كل من الباقيين وان كان ثلثي ساوي
 مجموعهما لاشترك ما هو بينه الفصل بينهما اذ لا يتصور
 لعدم جواز الانقسام ففقدوا الامر بامثال هذه الحسوس
 اضطروا الى المكابرة العربية والكلمات العجيبة منها ما افاد
 شارح الصانف في وجه الخاص عن مصيق المثلث المذكور فقال

هذا هو الوجه الذي
 عليه يثبت ان
 الخط لا يقسم الى اجزاء
 متناهية

والجواب ان متصل الاجزاء يعني فصلها موجودة ذور وضع لا
 يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن
 لم يكن فهو مساويا للجزء وان كان فاقلة جزاءا وجند لم لا يجوز
 ان يكون البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء
 الاطول مثل عدة اجزاء الاقص فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع
 ذلك يكون اطول من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثا اقل
 من مجموع الضلعين ثم اذ جعل هذا التسوية ايد ذلك بمجموع
 في المربع المذكور كانه لا كلام فيه لا اعتبار على ذلك
 لان كل مربع من اجزاء لا يتجزئ يكون عدة اجزاء القطر كعدة
 اجزاء الضلع مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر
 لهم عما شال الارادات المذكورة الا ان يسندوا التقاو
 المذكور الى المقاصل واذا اقتبس عن حقيقة المقاصل يلجأ بالضرورة
 الى القول بانها خلا كما صرح بعضهم فان غرض علم فلا
 الخ لا يخل بتقدير امكانه ووجوه لا ارتباط الاجزاء واتصال
 بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا يخلو من ان قسمة الخط لا

هذا هو الوجه الذي
 عليه يثبت ان
 الخط لا يقسم الى اجزاء
 متناهية

جزئين

جزئين مثلا امر لا يوصل الى التاليف او لا يفتي الثاني قيد
 اجزاء المربع المفروض لعدم مداخله فلا يفتي المربع على الاول
 لا بد ان يكون للجزءين من بين الجزئين قد اصبحت التاليف
 بينهما باقامة فان فرض القدر المذكور وانه جزءان اشتملا
 على جاد ويزيد في الانقسام وان فرض من اجزاء او اكثر جزئين
 يكون سبيل سبيل الجزئين فيجزئ ان يفرض حصول كل من خطوط المربع
 من ثلثة اجزاء ومفضلين فيكون مساويا لثلاثة اجزاء او
 فيفرض حصول المربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها خيرة في
 القطر ما كان يلزم قبل هذه التقسيمات بلا تفاوت كما في
 فاعل هذا السياق والكلام ههنا اوضح واثم مما اوردوا
 سينا عليهم في الشفا في مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون
 هذه الاجزاء متباينة فيجند اما ان يكون بينها فرج او لا
 فان كان بينها فرج فلم يطبق للخطوط بتطبيقا لا فرج فيه ففلا
 ذلك وان لم يكن بينها فرج فيكون فيما بينها شئ لا محالة
 اما جزء او فرج او بعض جز فان كان بعض جز فقد قسم الجزء

هذا هو الوجه الذي
 عليه يثبت ان
 الخط لا يقسم الى اجزاء
 متناهية

وان كان جزءا بتمامه او جزءين لزم وان كان يكون طول القطر
اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلعين
واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين وانما قولهم
محسوس وقد كبر انتهى فتأمل في هذه العبارة فانها مبني على
الانظار ثم انقلبتين من المراتب المذكورة ان ذي طرس
ومن تبعه آمنون من المخالفين بمثل الارامات المذكورة
من جهة عدم تعيينهم للاجزاء الملوثة منها الاجسام على
قدرا غير قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم في ذلك
تلك الاجزاء الا عدم قبولها القسمة الفلكية فجاز على ذلك
ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة على وجه لا يقبل القسمة
وبعضها الكبر مع قبول كل منها انقسامات وهيئة وقرينة
الى الانهائية لانهما التقاوت يتيسر لهم اصلاح كل ظل
كان يوجب على القائلين بالجزء الذي لا يتجزى الاعتراف
بقبول التجزى او التثبت بالمفاصل او ما يجري مجراها
ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير والاعداد فلا يتحقق

انما هو ان
الجزء لا يتجزى

عليهم

عليهم المنج عن امثال المعضلات التي مر ذكر بعضها واما
الشهرستاني القائل في كتاب المناهج والبيانات بان
الجسم غير متالف من اجزاء بالعقل لكنه ليس بقابل للانقسام
متناهية فان ارادها الفلكية فقط على طبق ظاهر ما نقل
عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينهي الى ان يتحقق
هيولى حكم مذهب المالكي موافق لما رأى ذي مقراطيس فان
اراد انهاء جميع انقساماتها الشامل للوهية والقرينة
ايضا كما اشتهر فهو القائلون بالجزء سواء في الحكم وجوه
الجميع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت على تقدير
المذاهب المعروفة المشهورة الدائرة بين انقسام المقادير
وقالها من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض علم انقسامها
مع كون اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكسار طرس
قدما الفلاسفة في حقيقة الاجسام وكما الزعم على النظام
من المقترنة لقوله باستلزام قبول الانقسام لمحصل
الاقسام كما يقول جمهور المتكلمين مع قوله بان كل جسم قابل

انما هو ان
الجزء لا يتجزى

انما هو ان
الجزء لا يتجزى

للالقسام الى ما لا نهاية كما يقول جمهور الفلاسفة فيكون
النسبة المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العدمية ام لا
وهل يكون المنج عن المعضلات المذكورة على هذا موافقا
لطريق القائلين بتالف الاجسام من الاجزاء التي لا يتجزى
اصلا او القائلين باتصالها وقبول انقسامها الى ما لا نهاية
لانهما سبقت مع كل من المذهبين من وجه قلنا فظهر مما سبق
ان نسبة مقدار المقدار انما يكون باعتبار امتداد واحد اذا
كانا حطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار
امتدادات الثلاثة لغيرتها بالجم اذا كانا جسامين فلو صح
انها كل امتداد بهاننا وانفاقا من جمود العقلاء في الفلاسفة
والمثليين يجب ان يكون نسبة كل خط الى آخر وهكذا في السطح
والجسم امر محققا في نفس الامر فيكون نسبة كره الارض
الى كره السماء مثلا اى نسبة حجمه الى حجمه مخطوطة في الواقع
سواء كانتا متصلتين بحبل الخيط او متناقصتين من اجزاء
تجزى في الجملة او لا يتجزى اصلا متناهية او غير متناهية

ولما

واما نسبة عدة اجزاء شئ من المقادير الى عدة اجزاء اخر
منها على تقدير تجزئتها من الاجزاء فمما يتصور اذا كانت
اجزاء كل منها متناهية فيكون قد فرقت في حددها وفي كل
غير متناهية كانت النسبة العدمية بينهما منقودة البتة
لضرورة تناهي كل عدة فعلى القول بعدم تناهي الاجزاء يكون
النسبة بين كل مقدارين متجانسين ثابتة بدون شوب
عددية بين اجزائها نعم لو اذاع هذا المذهب بعد
مساواة تلك الاجزاء بعضها مع بعض لا يلزم انقسام
بعضها المستلزم لعدم فعليته جميع الانقسامات المتناهية
رايهم بجواز حصول الامتداد من تالف اجزاء معدودة والبرهان
لكان لا يلزم عليهم ايضا ان يكون بينه وبين امتداد آخر
كذلك نسبتان متطابقتان بالاعتبار المذكورين
بمقتضى ذلك يتوجب عليهم لزوم انهاء اجزاء جميع المقادير
بالاخر اذ لو كان هذا الخط الممتد بقدر اصبع مؤلفا من
الجزء مثلا وكان قدر الاصبع بالنسبة الى الذراع معلوما

انما هو ان
الجزء لا يتجزى

لا نقصد ان نعرف متناهية بغيرها مبلغ اجزاء الاربع
من مبلغ اجزاء الاصغر ثم نقصد اخرى يعرف بها مبلغ
الفرخ وهكذا ثم نضم بعض القوانين الغير المتكاملة فيها
من الحساب والمساحة ونغيرها انتهى الحال الى معرفة مبلغ
اجزاء تلك الاعظم بجميع ما فيها وهو فوق المطلوب ^{والعمل}
هذا التقرير في بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه الشارح ^{الخط}
للتجريد ما اسار المحقق قدس سره في الارام النظام ^{بشي}
اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد النقض عليه بوجوه المواقف
مما يتناهي بقوله ونفقر في التعميم الى التناهي حيث قال في
شرح بعض اذ اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا
الجسم له حجم متناه و اجزاء متناهية والجسم الذي فيه الحث
له حجم متناه وتناهي الابعاد و اجزاء غير متناهية على رتبة
ولاشك انه يجب ازدياد الاجزاء بزيادة الحجم فتكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم
متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه

الغير

الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
الى غير المتناهي هدف فلا يكون شئ من الاجسام متناهيا
من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلزم النظام ^{هذا}
من مثل هذا الارام على ما نقل عنه جوارحوا جسم من
اجزاء متناهية اصل متشبا باحتمال استمال ما فرضناه
من اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية بعنوان تدخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض غير متساوية لكونه خلاف ^{الضرورة}
على ان مع ذلك عند التحقيق النقش ليس الا كشبه ^{الفوق}
بالخمس فان الدخلة منها فرضا في غيرها غير داخل في ما
فيه النزاع لطوران الكلام انما هو في الاجزاء المنقسم اليها
المتميزة بعضها عن بعض بحسب الوضع فلو اعترف بتناهي
هذه الاجزاء لصار موافقا لساكن المتكلمين القائلين بتركيب
الاجسام منها ولم يكن منه بعد ذلك دعوى ان في بطن
كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع
الا محذور ضرورة لا تنفع له ولا تنفع لغيره فيما هم فيه كالأجسام

بعضها في بعض
منه نظام

ولنا قضايا عقيدة الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل
من عدم نهاية الانقسامات المكنة في الجسم فانهم لم يبقوا
بتلك الانقسامات الا التعريفات الوضعية لا التحليلات
الخيالية سيما المبينة على مثل الدوائر من التخللات العقلية
كيف ولما شك احد منهم في استحالة الا في بعض الاعراض
كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه هذا النظام على طبق
مذهب بعض القدماء كما ترجح ان لا تحقق في المقادير بالعبارة
اجزاء نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد
الاعلى نحو النسبة التي قد تصور بين غير متناهيين باعتبار
اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثاله الاخر كما فيما بين
الايام والاسبوعات والشهور والاعوام الماضية على تقدير
قدم الزمان فجوز على هذا المذهب ان يتحقق بين مقدار
نسبة من النسب العم التي لا توجد بين الاعداد فاذا ذكرنا
الدوائر المتناخبة في مقام الزمان النظام يتبين ان اجزاء جميع
الاجسام من ان الصواب ان يقال لما كان المقدار ان

في حاشية المتن

في حاشية المتن

مركبين

مركبين من الاجزاء التي لا يتجزى فقد وجد لها عادم مشترك
هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ولا تكون بصم
وتفصيل ان التعريف بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المقسمة فنتهي اليها فلم يبق الفرق
انتهى ناس من علم الثام فان كون الجزء الواحد عاذا
لها وكون مناط الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء
علم الانتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير انما هي الاجزاء
المستتبع لعروض عدة خاص لها حتى يصح ان يتبع عرض نسبة
عددية لها باعتبار اجزائها واما على تقدير عدم التناهي كما
هو المفروض فليس فرق بينه وبين الجسم المتصل الا في اتصال
والاتصال وكون هذا عبارة عن وجود ان مجموعة غير متناهية
بالفعل دون ذلك ومعلوم ان محض ذلك لا يصح عرض النسبة
العددية فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب العم
كما هو المطلوب فظهر في دفع الاشكالات السابقة المبينة

كانت

فقط في النسب المقدارية والعددية ينبغي ان يكون عند العالمين
 بعد تمامها في الاجزاء موافقا لطريق جهور الفلاسفة المتكبرين
 لبطايقها الدافعين لها بالفرق المذكور على ان اسكان
 الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالها على ما
 اشتهر من التشبيه في دفع ما اورد على العوائق من الزور
 استماع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وهو
 التسريع البطيء الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات كما
 مذكور في شرح المعاني وغيره اذ هو قضاء الضرورة
 بطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة
 دفع الابرار المذكور لان كان دفعه ببطايق المسافة الحركة
 والزمان كما ان مثل دفعه عن جهور الفلاسفة لهذا النظام
 فتأمل **الحاشية الرابع** قد استوفينا سابقا الى ان انشأنا في
 من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها المكنة نظير ما جرى
 في الحدود المتصورة في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة
 والزمان من النسب فيكون العظم والرقعة في القوام والشد

في النسب المقدارية والعددية ينبغي ان يكون عند العالمين

قد استوفينا سابقا الى ان انشأنا في من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها المكنة نظير ما جرى في الحدود المتصورة في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب فيكون العظم والرقعة في القوام والشد

والضعف

والضعف في الميل بمنزلة العظم والقصير في الخط والسرعة
 الضيق في السطح والعظم والصفير في الجسم والله في القوة
 او ما شابهها في الحركة والزمان والسرعة ذلك ما لا يطعن
 عليه من تطابق الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل
 بحسب انقسام الآخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على
 امكان وقوع الحركة في المقولات الاربعة التي من جملة ما
 الكيف مسافة الحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المتكبرين
 لجهور الفلاسفة من اتصال المقادير وما يتبعها وتقسيمها
 في الانقسام الى ما لا ينقسم بحيث يكون كل فرد من القوام
 والميل متصلا واحدا قابلا للقسمة الى المراتب الغير المتناهية
 كالانقسام بالحركة والزمان الى اجزائها المفروضة وعلى تقدير
 تألف المقادير وما ينطبق عليها من الاجزاء المفروضة او ما
 حكمها او انتهائها في الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد
 منها على طبق الحركة المفروضة في الزمان المنطبق عليها
 مؤلفا من اعداد غير مقسمة او منتهيا اليها فالفلاسفة ومن

قد استوفينا سابقا الى ان انشأنا في من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها المكنة نظير ما جرى في الحدود المتصورة في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب فيكون العظم والرقعة في القوام والشد

تبعهم بناء على طريقتهم المقررة المستمرة لان اية نسبة فرضت
 بين شخصين من جنس من الذوات يمكن ان تحقق مثلها بين
 اخرين من جنس آخر استقلوا في كل من ليلهم المشهورين على
 امتناع خلا البعد موجودا او هو هو على الشاغل وعلى
 امتناع خلق الجسم القابل للحركة العسرية عن الميل الطبيعي
 بهذا المرافقة المحسوسة التي قد تسمى ميل ايضا اربعة
 مقنا سيرة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة متناهية
 لما بين زمانين حركتين محضتين فقالوا على ما نقل عنهم
 تلخيص المحصل في تقرير الدلائل الاول ان الحركة في الخلائق في
 زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول للكون قوام
 الماء معا وفي الحركت وقوامات الاجسام قابلة للتزيد
 والنقص فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث تكون نسبة
 قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان تكون الحركة في
 زمان مساو للحركة في الخلائق كون وجود المعاوقة عليه
 سواء وهذا محال فاذا ان الخلائق لا تمنع الحركة وفي تقرير الدلائل

الزمن

الثاني ان الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مع
 زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل
 للشد والضعف فاذا فرض جسم يكون له ميل الى الميل
 المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض
 كان زمان حركته مساويا لزمان حركته عديم الميل فيكون
 وجود الميل وعدمه واحدا ههنا فاذا ان الجسم لا يحلوه عن
 وهو المطلوب انتهى فصدق جمع لان ههنا الدلائل من
 جهة منع امكان التشابه المذكور بسبب غريب قال الشارح
 الجليل للتجديد في بحث الحلال لا يجوز ان يكون نسبة زمان
 الحلال الى زمان الملا على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقة
 فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العينية
 وقد برهن اقلد سرح ان يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة
 لا توجد تلك النسبة بين النسب العينية انتهى وقال الميكيد
 في بحث الميل من شرح الفلذية يمكن ان يقال نسبة حركتي الميل
 بحال الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عادية

فان قيل قد يقال ان النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين
 فلو كان كذلك لكانت النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين
 فلو كان كذلك لكانت النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين

ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقلد سرح ولا
 ما فيه اما اولافان هذا الفرق بين اجزاء الزمان وجزات
 هاتين الكيفيتين غير ملائم لشي من مقررات الفلاسفة ولا
 لما عرفت من اطلاقهم على ان الحركات والازمنة والمسافات
 انية او وضعية او كمية او كيفية ولا يتصور اتفاقها في اتصال
 منها مع اتصال الآخر حتى يمكن ان يكون النسبة بين اجزاء
 مقدارية وبين اجزاء الآخر عادية نعم على التحقيق الذي تقرره
 الاستاد واما ظله في شرح الكافي في حقيقة ما يسمى الحركة
 في الكيف كما سطلع عليه على محله يمكن توجيه هذا الفرق ولكنه
 مشهور بلهم واما ثانيا فلا بد على تقدير جواز هذا الفرق محلا
 كان يكفي في هذا المقام ذكر بعض الاحتمالات فلا وجه لارتكاب
 دعوى انه امر ثابت محكوم به كما فعلوا مع انه ليس كذلك كما
 اخذ الدواني في قديمه السامح الجليل بذلك فقال ان كون النسبة
 من النسب العادية غير ظاهرة فلا ينبغي ما قد سوق الامر
 ثم ما اضاف اليه ليس من قوله وان كانت غير متناهية مع انه

كالزمن

كالزمن المذكورة في كونه لغوا ههنا مما ليس له معنى محصل
 عند التام وقد مر قيل هذا البحث في بيان الزمان النظام
 بالنسبة جرد دفع خيال من هذا القبيل قد ذكره واما ثالثا
 فلازم يمكن ان يفرض زمانا للحركتين في الميلين على تقدير
 النسبة بينهما عادية بان تفرض الحركة الثانية في قوام محض
 لزمان وقومها في نسبة عادية الى زمان الحركة الاولى الصرفة
 عدم استحالة ذلك فحينئذ لا تخالف النسبة بين المعاوقين
 على تقدير كونها عادية فيسقط المنع المذكور لا بقاء ههنا
 التخالف نعم يتوجه على حينئذ منع آخر هو جواز عدم تحقق نسبة
 عادية على طبق عادية اخرى عند كون احد طرفي النسبة معين
 كما فيما نحن فيه فان القوام العليق او الميل الشديد اذا كان
 حصة اجزاء متناهية ما يتصور في الرقيق والضعيف ان يكون
 تحسها فلو كانت النسبة بين الزمانين اصغر منها بان تكون
 احدهما عسرا لآخر مثلا لما يوجد مثلها بين القوامين او المتدين
 كما لا يخفى ويمكن ان يجعل على هذا المنع ما قيل على الدليل الاول

فان قيل قد يقال ان النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين
 فلو كان كذلك لكانت النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين
 فلو كان كذلك لكانت النسبة بين الزمانين هي نسبة الزمانين

من ان لا نسلم إمكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا إلى
زمان الملا وانما يمكن لو لم يكن القوام في مراتب الرتبة إلى الملا
قوام ارق منه اذ لو انتهى جازان لا يوجد في تلك المراتب قواما
على نسبة زمان الخلا والملا وعدم الانتهاء عنهما انتهى ولا يخفى
ان هذا المنع يرجع في الحقيقة إلى عدم في بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها في محملها بينهم وبين محملهم كاشتغال الميزان
ما في حكمه فيمكن دفعه عن جانبهم بالتمسك بوقف تمام الدليل
على تلك الاصول استظهارا بشيئها عندهم ومع ذلك فمفروغ
ايضا اما بغير معاروق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان
فيه تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاروق
مخصوص بنوع الملا واما ببيان عدم احتياج الدليل إلى إمكان
توافق النسبتين اذ تقدير وجوده كاف في ضرورة استعماله
تساوي زمان الحركة في الملا مع زمان الحركة في الملا المثلثة
وهذا قريب مما ذكره الدواني في انموذجه على طبق ما صرح به
ابن سينان فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا بلا في كثير

من ان لا نسلم إمكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا إلى زمان الملا وانما يمكن لو لم يكن القوام في مراتب الرتبة إلى الملا قوام ارق منه اذ لو انتهى جازان لا يوجد في تلك المراتب قواما على نسبة زمان الخلا والملا وعدم الانتهاء عنهما انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يرجع في الحقيقة إلى عدم في بعض اصولهم المقررة المفروغ عنها في محملها بينهم وبين محملهم كاشتغال الميزان ما في حكمه فيمكن دفعه عن جانبهم بالتمسك بوقف تمام الدليل على تلك الاصول استظهارا بشيئها عندهم ومع ذلك فمفروغ ايضا اما بغير معاروق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان فيه تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاروق مخصوص بنوع الملا واما ببيان عدم احتياج الدليل إلى إمكان توافق النسبتين اذ تقدير وجوده كاف في ضرورة استعماله تساوي زمان الحركة في الملا مع زمان الحركة في الملا المثلثة وهذا قريب مما ذكره الدواني في انموذجه على طبق ما صرح به ابن سينان فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا بلا في كثير

من

على نفسه وان المحال مترتب على ما تقتضيه من سوء الترتيب
فكان ملحقا بالمعطلات العامة التي تكون نسبتها إلى
جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان يجري في نقض
مدعاهم فيقال لو استوعب إلى الاول المحال المذكور ان التساوي
حركة ذي العاروق عدم العاروق عند فرض ثلثة اجسام متماثلة
متحركة بميل طبيعي في مسافة متساوية من ملا متساوية
يكون احدها خاليا من معاروق محض من الميل المفروض فقط
المسافة في زمان مثلا وثانيها مع معاروق قوي لم يقاسر
او كما سر لقوة او عارض للمحرك وكيفية في المسافة او
ما يشبهها فيقطعها في زمان اكثر كساعتين مثلا وثالثها
مع ضعف نسبة معاودة المعاودة القوية كساعة في زمان
الثلثة اي نصف فيقطعها في ساعة ايضا كالحال في المعاودة
وهو المطلوب والعجب ان احدا من الفضلاء والادكيا
لم يفتن في شيء من القامين بذلك مع شدة خصمهما عما
يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران حتى انهم ارتكبا في

ان يقتضوا في هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال المذكور فيها فيجب ان يكون الفصل واقعا على المفضل فالصواب في الجواب عنها ان يقال ان كلامهما مشتمل على فرضين متنافيين وان المحال مترتب على ذلك لا غير تبينه ان فرضه فيه او لاحصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى المحركة عن مطلق المعاروق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين على قدر المعاروق الخارج عن المحركين بدون افرز حصته منه لاصل الحركة فلو كان روعى توافق الفروض الثلثة فافتر في كل منها لاصل الحركة شئ او قدر الزمان في الجميع بازاء المعاروق فحسب لكان لا يلزم التساوي المحال بل انما كان اللازم على الاول زيادة زمان ذي المعاروق الرقيق او الضعيف على زمان عديم المعاروق بعدد ما يقتضيه معاودة وعلى الثلثة وقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاودة دون الاول الخالي عن المعاروق فرضا فظهر ان كلام الدليلين لاشتمال على التناقض في المذكور عليه

فمنه

دفعها وجها منك كذا من المعين وكما جود الفخر الرزقي
 من بلوغ الرقة والضعف والمعاودة الخارجي والداخل الى
 حد يتفق معه اثر المعاودة كما يتفق تأثير القطع من الماء في تفر
 للجمع انه يغير فيه الفطرات اذا تكرر مع انه ظاهر الحكم
 فان التأثير في الحجة معلوم بالوجدان وان لم يكن على حد
 الحسن والعيان وكما ثبت ببعض المشهورين من المتأخرين
 في المقام الاول من احتمال استحالة الحركة في الخلا على تقدير
 تحقق منع انه بعيد عن الانصاف جدا فان المانع في الحجة
 فكيف يكون زوال المانع وبالحجة لم يأت احد بشئ من هذا الا
 ابو البركات البغدادي فانه رعى سها نحو الغرض فاعتصم على
 ما ذكره بعد تقرير الدليل بضمون دفع الدخول المقدر بغيره
 وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلا او مع عدم الميل تقع
 لا في زمان والزمان متوزع على الحركات بحسب بقية القوم
 وكذا فته او بحسب قلة الميل وكثرة لان الحركة تتحقق زمانا
 لذاتها فان قطع نصف المسافة قبل قطع تمامها فحقا لما كا

من ان يتحقق التغير
 كذا في الدليلين

تتغير في وقت واحد
 بغير دليل في زمان

حركة

الحركة تتحقق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الماء
 على الحركة في الخلا او مع عدم الميل متوزعا على الرقة و
 الكثرة او على الميل القليل والكثرة ويكون زمان حركة
 كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او الميل مع حصة
 القوام والميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كونه
 زمان حركة الجسم في القوام او مع الميل ساءا والزم ان
 عديمهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع في الحقيقة الى
 ما استعمل عليه ليلاهم المذكوران من جعل مجموع الزمان
 في الحركتين بازاء المعاودة مستندا الى حكم قضية حركية متذبذبة
 تحت كلية ثابتة بالبرهان مبداه بالاتفاق على ما كملوا
 بها بل ينو عليها الدليل هو ان الحركة الاولى المفترضة بغير
 المعاودة تقع في قدر من الزمان بناء على ان كل حركة تتحقق
 لذاتها زمانا لانقسامها الى اجزاء لا يجمع وقوع الباقي
 منها مع وقوع المسبوق عليها هو المقدر المحرر في محله ولكن
 المتفلسفة اعتنوا ما استعمل فيه من لفظ لذاتها وحملوا على

ان الفهم المستند الى ان
 هو ان يكون الزمان متوزعا

معنى ماهيتها من حيث هي معرفة عما سواها من الشخص
 حتى من حد من السرعة والبطء وتغا فلو ان هذه
 اللفظة عينها هي ما استعملوا فيما دحضوا به الدخول المقدر
 انهم لم يريدوا بها ههنا ذلك فاستغفروا في دفعه ببيان ان
 الحركة في هذه المرتبة يتسع ان تتحقق قدرا معينا من الزمان
 كما حكم عندهم المحقق الطوسي قدس سره في التحصيل فبعد
 الاعتراض المذكور بقوله ولجيت بان الحركة يستحيل ان توجد
 الا في حد من السرعة والبطء وزمانا السرعة والبطء
 مختلفان فالحركة وان كانت تتحقق زمانا لذاتها لكنها
 من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل
 زمان نقيين يجب ان يكون قابلا للتقصان والزيادة
 وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت مجردة
 عنها هدف انتهى ثم انه قدس سره في شرح الاشارات بناء
 على ما اشتطه في اول الكتاب وصرح به ههنا ايضا بقوله
 فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب اجاب بجزء ذلك عن

بعد

فبعد تقرير الدليل وذكر ما ذكره الفخر الرزقي من مضمون هذا الا
 في مقابلة دليله بقوله الحركة بنفسها تستدعي زمانا في سبب
 المعاودة تستدعي زمانا فتجسمها واجلة المعاودة تخص
 باحد هما فاقتضاها فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
 الاحوال انما يختلف زمان المعاودة بحسب قلة وكثرة
 ويختلف زمان الحركة بقدر انضيا ف ما يجب من ذلك اليه
 قالوا قول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو
 لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض
 وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في نصفه كانت لا
 ابطا او اسرع من المفترضة وكانت مع حد من السرعة والبطء
 حين فرضنا لامع حد منهما هدف انتهى فظهر ان المعترض لو
 فسر قوله لذاتها ونفسها ههنا بمعنى اخر غير ما حملوه عليه
 اجابوا عنه على طبقه كذات الحركة المحض على ما قيل ان كذا
 اني البركات في المعبر شرعا ان مراده من نفس الحركة ذلك
 الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار المعاودة او قرأ

معارض

اولا بان اقتضاء الحركة خصوصية باعتبار القوة المحركة والجسم
قدرا معينين من الزمان ضروري بل اتفاقا على ما تم ترك
الاجسام الثلاثة وما زاد عليه ناهي بآراء المعاقين فكان
الزائد في اثني باعتبار المعاقين القوي ساعته يجب ان يكون
الثالث باعتبار الضعيف الذي نصفه فيها نصف ساعته فيكون
زمان عظيم المعاق وساعة زمان ذي المعاق الضعيف
ساعة ونصفا ولا يتاويان لكان الجواب المذكور غير با
لر ولا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور في شيء من المقامين
والقد رتب المحقق قدس سره في شرح المقام الثاني الاشياء
بعد بيان ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان
وجو معينين بالسرعة والبطء وقبل تقرير الدليل مقدمه مفصلة
لتبيين وجب الاستدلال بسلك الحركات في المقامين فقال
واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من
الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا
بيننا ان الحركة يتبع ان توجد الاصلان معا مهما هي مفردة

بما ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وجو معينين بالسرعة والبطء وقبل تقرير الدليل مقدمه مفصلة لتبيين وجب الاستدلال بسلك الحركات في المقامين فقال واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بيننا ان الحركة يتبع ان توجد الاصلان معا مهما هي مفردة

موجودة

من جودة وما لا يوجد له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى ثنائية وغير ثنائية والثنائية تحذف النفس جالها
من السرعة والبطء للتحليلين لها بحسب المآل وتبعث عنها
الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما
الثنائية التي هي مبدؤها طبيعة او قد تحتاج الى ما يحذفها
تلك اذا لا شعورهم بالمآل وعندها فهي بحسب انها تتحرك
في غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما
ميل لا يتغيرها وحالا لا يتجدد بها ولا يتصور ذلك الا عند
معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والسرعة والبطء
انما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسبب تفاوت الميل في
ذاته مختلفا لتفاوت الذي يسير عليه الميل وما يتبعه
اعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون شيئا اخر اما خارج
عن الحركة او غير خارج وهو الذي يتصوره المعاق واما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالماء

موجودة

بالرقعة والعلامة واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق
 الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا يفتقر
 ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
 وهي الطبيعة والنفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذ
 يلزم من ارتفاع هذه المعاوقة ان يعنى الداخل والخارج
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انشاء الحركة والاطلاق
 ذلك استدللت الحكماء باحوالها من الحركة تارة على انتفاع
 عدم معاوق خارجي فبينوا انتفاع وجوده فلا تارة على
 وجود معاوق داخل فثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام
 التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال
 في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
 لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء
 والكثيرة بازاء البطء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في
 القوة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فهما على التماثل
 اعنى القوة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان

الى الزمان

الى الزمان على التساوي اعنى القوة بازاء القوة والكثرة
 بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فظهر من تحركاتهم المعاوق
 يقطع مسافة ما في زمان واخر منع معاوق ما يقطعها
 يكون لا محالة في زمان اكثر وثنا لتنازع معاوقه اقل من الاولى
 على نسبة الزمانين ثم انتهى وقد فهم ان الخارج المبدئي للحركة
 ان ما ذكره المحقق في صدر هذه المقدمة وجه آخر في الجواب
 الاعتراض الذي نسيجه الفخر الرازي على منوال ابي البركات
 ان ما اتصل به من قول الحركة ينقسم او تمهدا لان تمام الجواب
 فانه بعد تقرير الاعتراض المذكور في الشرح ذكر ان المصنف
 مهد الجواب عنه مقدمة فنذكر التمهيد المذكور ثم قال وبعد
 تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض بوجهين احدهما انه لا يمكن
 ان يقال ان الحركة في زمانين ان الحركة نفسها لا يمكن ان
 قاطعها في زمانين مذكوران في كلامه بهذا التمهيد
 ان قوله في الاول لا يبين ان الحركة تنقسم ان يوجد انشا
 الجائين في هذا التمهيد ولا يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر

من قول المحقق في الشرح
 في بيان حقيقة الحركة

برأسه على اصل المطلوب في المقامين اذ لزوم تحقق المعاوق
 لتمازج الداخل كما هو مقتضى التمهيد يكفي وفيه وفيه عن
 تجسم ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل المشهور ولا ينبغي
 عن مثله ان يجعل مثله ذلك من جملة ما يتوقف عليه تمام
 جواب عن اعتراض على هذا الدليل الذي يرجع حاصل الجواب
 حينئذ الى ان هذا الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لا
 المطلوب ثابت بوجه آخر وهو هذا الا الاعتراض بقصا الدليل
 في مقام توجيه اتمام فتأمل واما ما ذكره في معنى قول المعترض
 فلان حاصل ان الحركة لا يجوز ان تقع بدون المعاوق في زمان
 ولكن ما يقع معه في زمان يكون ذلك الزمان بعينه بازاء
 نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوق وهذا كما ترى خيالا غريب
 لا يحصل له فالتحقيق كيف يجوز ان يقع في مقام انكار
 لزوم المعاوق بدلالة حال الحركة المتعوق عنها بدون الزمان
 بل لزوم بقوته لوقوعها في هذا الا كما صغاث الاحلام
 ثم كيف يجمع هذا الخيال من هذا الكلام مع مفاد ما اتصل به

مقوله

من قوله فستجمعها واجدة المعاوق وتحقق باحدهما فاقتضاها
 وهذا هو الاعظم ارتباطا بغير الكلام بشرط بل التمهيد على
 التنازع والتناقض في اقل من سطر واما ما ادعى من ان
 الحركة بنفسها زمانا سبق الدليل لا يجوز من جهة هو بطلان
 هدمها فلا تفرق بطلان لان معنى الدليل هو الشرطية لتمام
 باءه لو امكن ان لا يمتثل الا ما كان الحركة فيه في زمان واين
 من ذلك وقد بينى على هذا التوجه ما افاد في الجواب عن اصل
 الدليل وسماء ههنا تقرير ما هو حاصله ان وقوع الحركة
 بدون معاوق في زمان ان لم يكن لا محالة يقتضي
 وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوي
 ان لم يكن بطل الاستدلال بغير وقوع ذلك الحال فيه
 فاورده على المحقق الدواني ان الحركة بدون تلك المعاوق
 يستحيل في الواقع لكن يمكن على تقدير وقوع الحلا ولا يلزم
 بطلان الاستدلال اتماما انتهى ثم انه بعد تلك الايراد
 منع اكثر المقدمات المذكورة في التمهيد المذكور وبطل الكلام

من قول المحقق في الشرح
 في بيان حقيقة الحركة
 في بيان حقيقة الحركة
 في بيان حقيقة الحركة

المشاكل والصواب ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الثاني على طبق الاول المذكور في صدر التمهيد المبين كما قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا دخل له في تمام شئ منها بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال بالحركات المذكورة وارجاع التفات في الاخيرتين الى قدرا المعاني فحسب فتأمل ثم انني على التوهم المذكور ان معنى قوله المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا على ما ذكره المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوقة تستدعي زمانا وان حاصل ما اجاب قدس سره به عند التمهيد المذكور ان الحركة لا تكون على حد ما من السرعة والبطء الا في سبب المعاوقة فاذا فرضت الحركة مفردة عنه كانت مفردة عن السرعة والبطء والحال لها بدون احد من غير مخرجة وما لا وجه له لا يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض من كلامه هذا ليس كما زعم قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوقة دخل

كره ان يكون الزمان في التمهيد
انما هو زمانا على طبق الاول
ليس في التمهيد المبين

في ذلك

في ذلك ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة تستدعي الزمان آخر ثم استمر بهذه الحيات في شرع في التعريض بقوله والعجيبه مع كونها في التحقيق واما للتدقيق انه بطل قوله المعترض بالمعنى الذي فهمه قدس سره انما هو في محل المنع ولم يتبين ان معنى المنع وباطل ان يندم بناءه على ما قرره مشروحا انتهى ولا يخفى ان هذه كلها سافرة امامنا الى المحقق في محل الاعتراض على ما ذكره وتقريرا على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس سره حمل الاعتراض هنا على ما حمل القوم عليه واجابوا على طبقه كما نقل عنهم في تلخيص المحصل وكذا الميزان في الجواب ما اجابوا به وان مقصوده من التمهيد المذكور بيان معني غرضهم في هذا المقام وتصوير ما استظاروا به في اثبات المار ولو كان مستملا على بعض من الاقناعيات لا انما للجواب به كيف ولو تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان به انما

جون شوارز في التمهيد المذكور
على التوضيح

فقد الاستقالات ههنا جبرها الى ما عليها تطويلا بلا طائل
 والعقبات المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاتعاب
 كما هو عادة الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالبات فالحال
 ما فيها على المتأمل فتأمل **الحجج الخماس** المستعمل
 نسبي الاربع المتناسبة في العلوم اما بحسب الغرض كما مر في
 دليلي امتناع الحلا واثبات مبدأ المبدأ واما بحسب الواقع
 فلا يخفى حينئذ من ان الحكم بالثبات فيها بدوي فلا يكون
 من جملة مسائل شئ العلوم وهو ظاهر بل انما يكون مقدما
 اثبات بعض منها كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في
 انما هو ما نسبته الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب
 الآخر وخارج قسمة عدد على عدد هو ما نسبته الى الواحد
 كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه ونظري فيكون لا محالة من
 جملة مسائل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات مسئلة اخرى
 ايضا اما في ذلك العلم كما في جداول عشرة ثمانية اصولا فليد
 من ان نسبة المربع الى المربع كنسبة الضلع الى الضلع ثمانية و

نفسه من حيث هو
 فيكون نسبة
 الى نفسه

كافي

كما في ثمانية عشرها من ان نسبة المكعب الى المكعب كنسبة الضلع الى
 الضلع مثلثة فانها مع كونها من جملة المسائل فيها يكونان من
 مقدمات اثبات كثير ما ذكر بعد كما هو شأن اكثر المسائل
 الهندسية واما في خبر ذلك العلم من علوم اخرى كما في الحقا
 عشر من الثانية عشر من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى
 القطر مثلثة فانه مما ينبغي عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل
 كما ستطلع عليه فامثال هذه المسائل كونها اساسا لمطالب
 مهمة جديرة بان يتأمل فيها ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق
 الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد خبره في كتاب قليل
 ان ما استعمل في بيان من ان ان لم يكن نسبة القطر الى القطر مثلثة
 كنسبة الكرة الى الكرة فليكن نسبتها الى كره اصغرا واكبر موضع
 لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان يكون نسبتها الى الجسم اصغر
 او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظائرها لان النسبة بين
 المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يكن امكان
 وجود كره يساوي اي جسم يفرض لاثبت الحكم بهذا الوجه وهذا

كما اورد في كتابه
 وهو في شرح
 من كتابه

نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الذراع
بان قسم واحد ضعف فرائخ القطر وهو خمسة آلاف وتسعون
على عدة شعيرات الذراع وهو مائة واربعه واربعون اذ
سبع شعيرات مقدره نصفه بطون بعضها الى ظهور بعض
خمس وثلاثون بالقرب ولان نسبة الخارج من النسبة الى
المقصوم كنسبة الواحد الى المقصوم عليه ابدأ يكون نسبة
وثلاثين الى عدة ضعف الفرائخ كنسبة الواحد الى عدة شعيرات
الذراع اعني نسبة شعيرة الذراع بالكون نسبة خمس سبع
وثلاثين وهو الواحد الى عدة ضعف فرائخ القطر اعني نسبة
نصف فرسخ الى قطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الذراع
ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى
قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهي نسبة الواحد
الى الف ونمائية ويلزم من ذلك ان يكون نسبة كرتة قطرها
مقدار ذلك الارتفاع الى كرتة الارض كنسبة كرتة قطرها سبع عرض
شعيرة الى كرتة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف الف

عنه
لحكمهم في الشكل المأمور في تساوي الزاويتين اللتين على قاع
المثلث المتساوي الساقين بدون تخصيص بل يكون كل من
مساوي القطر تلك الاعظم مع ان البيان فيستعمل على فرض
اخراج الساقين المستحيل في مثل هذه الصورة وقد مر سبق
اجراء مثل من المحصلين في غير الهندسيات ايضا كما استعمل في
البرهان التام وغيره فتذكر **الباب الثاني** قد اشهر بين
اهل الهيئة في بيان عدم قبح التصاريح التي على الارض من جهة
الجبال والاعوار وكذا رويتها الحسية ان نسبة اعظم الجبال
كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرتة قطرها ذراع تقريبا ولا
كلام القوم في تقرير هذا التشابه من غرض واعلاق مع اجاز
محل او تطويل محل فان الشارح للمعنى المختص مع مبالغته
في حسن التقرير في هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان قطر الارض
على ما وجد المتقدمون الفان وحسب مائة وخمسة واربعون
فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال في جهات وثلث
فرسخ وهو خمسة امثال نصف فرسخ تقريبا ثم يتبين ان

ذكر ان نسبة شعيرة قطرها الى
الارض بالكون نسبة الواحد الى الف

نصف

على نحو ما تجشم فيها ارباب المصنعة ركيكا جدا فلا يخفى
انه يمكن حمل المطلوب في هذا المقام على ادق مما فهموا وهو
ان الجبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة
عادة عند الاحساس بحجم كرتة الارض على ما هي عليه في الواقع
بيان ان روية الاشياء تختلف بالقرب والبعد فيرى
اعظم ماهو الواقع والبعد اصغر منه وهو ظاهر وقد اطلق
القائلون بالانطباع ويخرجون الشاع كلهم على ان هذا الا
في روية المرئي بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف
الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية في رأس المخروط الشعاعي
بحسب النجوم وبحسب الواقع عند انطباع قاعدة على سطح
المرئي فكما قرب المرئي عظمت تلك الزاوية وكما بعدت
وقد تقرر ايضا بين محققهم على ما هو مصرح به في المنطق
افلا هو ان روية الشيء على ما هو عليه انما هي في حاله يكون
البعد بين الراي والمرئي على قدر يقضي ان يكون الزاوية المذكورة
قائمة فينا على ذلك اذا فرضت الزاوية المذكورة بالنسبة

لا يتضح في اصل المطلوب كما لا يخفى وليعلم ان المطلوب
عدم قبح تلك الامور في رويتها الحسية كما في التشاؤم
هو انما لا يتخلل بشكل جملتها قال صاحب المحقق في هذه
التصاريح لا يتضح في كونها كرتة الشكل كالبيضة والار
بها حبات شعيرة لم يتضح ذلك في شكل جملتها انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان كون الارض والبيضة جيند على الشكل
الكروي والبيضي عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك
مع ما يري على كل منهما ما يخرج به الشكل عما اعتبره واحد
عروضه به واما ثانيا فلان المطلوب على ذلك اوسع من
يحتاج بيان ان التديقات المذكورة فان البيضة مثلا
كما انها لا يخرج شكل جملتها على البيضية بالزوايا حبات الشعيرة
بذلك لا يخرج عنها بالزوايا حبات من الحصى بالكر منها
بها وهو ظاهر فيلزم هذه النسبة ان لا يتضح في شكل جملتها
الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بالكر فلا
شبهة في عدم اخلا لا الواقع منها في فيض الجب عن هذه المسئلة

ذكر ان نسبة شعيرة قطرها الى
الارض بالكون نسبة الواحد الى الف

على

المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفي من تلك الافلاك
وبين السطح المار بمركز الكواكب والارض لذلك السطح وما ذلك
الا بعد تلك الميخ وما فرقة عن احد يمكن حكم قدر نصف
الارض الفاصل بين الاقنير المذكورين هنا لك عند حاسنا
حكم قدر ارتفاع اعظم الجبال المسافة البعيدة عن اقصاها
الارض ولذلك حكم اقصاها المكنين بعد هنا في تلك المرتبة كعليك
القربان الارض هي ذات قدر محسوس عنده بدالة الخسوف وحسب
المنظر وما ثبت ايضا عند علماء الابعاد والاعراض ان بعد
فلك القمر عن مركز العالم اقل من اربعين مثلاً لنصف قطر الارض
وبعد محله عن قريبين ذلك ضعف ذلك شاهد على ان كره الارض
عند فلك القزلييت في مرتبة ما لا يحس بعد الاحاسر كيف
وجرد القمر مع انه على ما ثبت عندهم اقل من تلك جرد الارض
عنه كما ترى فان قلت كون الارض محسوسه عند فلك القزلييت
لما استمر على ما رواه الصدوق رحمه الله في باب ذكر عظمة الله جل
عز وجل ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الروضة عن ابي عبد الله عليه

منه في قوله تعالى فانما نرى
الارض من تحتها فكلما ركبنا
فيها بعد موتنا نرى فيها

المر في قائم يجب ان يكون البعد بين رأس المخروط وقاعدة
بالمر في بقدر نصف قطر قاعدة كما لا يخفى على من لا الف بالاصول
الهندسية فلما كان قطر الارض على ما مر ان يد من فرسخ بلا شبهة
لا يكون مرتبة على ما هي عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان الجبال
والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد من المسافة
فلا يكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى الذي مرنا وقد
من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات شفا
نسبة اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع وعشرين الى المكونة
كما تجتمع بل يكفي في ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو
الواقع الا في بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس
من هنا فليس هناك لها قدر محسوس عندها ومن ثمة ان
في سائر مطالبهم التي تقر من هذا المطلب عرف ان على ما حملنا
عليه نسب اليها ما فهم من جملتها ما حكيوا بان الارض ليست
بذات قدر محسوس عند فلك الميخ وما فرقة من الافلاك بل هي
كالنقطة بالنسبة اليها بناء على عدم الفرق بحسب بين السطح

القوم

بما ذكره في كتابه من ان
الارض من تحتها فكلما ركبنا
فيها بعد موتنا نرى فيها

المار

عن رسول الله صلى الله عليه وآله في جواب سؤاله زبيل العطار
 للولاء عن عطف الله عز وجل حيث انهم بعد ما ذكر لها ان الارض
 بين عليها عند التي تحتها كحلة في فلاة في وهما نه بين فيها
 ومن عليها عند التي تحتها كحلة في فلاة في وهكذا الى السابعة
 ذكر ان الارضين السبع بين فيهن ومن عليهن على ظهر الدلائل كحلة
 في فلاة في ثم ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الصخرة والجميع
 البحر المطم والجميع عند الماء والجميع عند الذي ثم الجميع عند السماء
 الاولى كحلة في فلاة في ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا ومن
 عليها ومن فيها عند التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر
 النسبة بين كل من سائر السموات وبين جميع ما تحتهم من كل
 البحر المكفوف وجبال البرد والهواء التي تحار في القلوب في حب
 النور والكبرياء والعرش وبين جميع ما ذكر قبله التي الخدين
 قلت لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت بين هذه الموجودات في
 هذا الحديث على النسب التقديرية التي اعتبرها بين الحلة والفلان
 اللتين هما المتشبهان في جميع المراتب فان خلاف ما نقل عليه

العقول

العقول الصحيحة السليمة بهذا التأمل في البراهين الهندسية
 الحسابية التي لا يجوزها الشك اصلا ولا يعجزها الشبهة
 قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظلته في شرح الرقعة ما اشتمل
 عليها هذا الحديث من وجوه النسبة على ارتفاع ثقل كل من تلك
 الموجودات عما اتصل به ولا يخفى انه يجوز ان يحمل ايضا على
 نسبة الحكم والمصالح المرحية في خلق كل من تلك المراتب الى ما يرى
 فيها ذكر بعد كنسبة مقدار الحلة الى الفلاة ليدل على ان ما يكملها
 ان شاهد اوله في انارصفه وعجايب حكمه في الساعات ليدل
 نسبة محسوسة الى ادنى ما هو محبوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم
 عند الله واهل **البحر الثاني** قد تقر بين علماء الطبيعيين
 ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متساوية
 مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
 بعبارة اخرى ان نسبة مكان اقل المتساويين في الوزن الى
 اخرها كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اقلها ومن

قد قرأ في نسخة اخرى من هذا الكتاب
 ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متساوية
 مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
 بعبارة اخرى ان نسبة مكان اقل المتساويين في الوزن الى
 اخرها كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اقلها ومن

وزن م

في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج هذا قدام الحكماء قد
 النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من
 اصنافها واشتمالها بضروب من الميل لقاصد محتاج اليها
 في صناعاتهم المعدودة من فروع الطبيعيات كالكيما على
 ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل عليها منقول
 الموصوف بالضاف في اللغة تان بحسب الجواز في قوله في نظر
 مستوي الحجم لا حرج من كثرة اختلاف وزنه وادركي في شبهه
 زير لكن زبيل المراسيد وهو انه يزجل فقه نذاهن في
 وشبهه روى ما ه وتان بالقبح في قوله زير في شبهه
 ويكدر سيماب جل وششيت زان زير في وقت شمار
 صلات وسير بجير ونداهن جل برنج ومن جيا وسير
 وقره بجير ودار ولا يخفى انه يمكن بناء على هذه الضوابط في تلك
 الفلزات استعلام الخالص من الغشوش في كل منها سوى المتساويين
 وزنا وحسب استعلام قدر وزنه وحسب النسبة الى الخالص فانه ان
 وافقه في كل منها من الخالص وان خالفه في احداهما مع مراعاة

قد قرأ في نسخة اخرى من هذا الكتاب
 ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متساوية
 مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
 بعبارة اخرى ان نسبة مكان اقل المتساويين في الوزن الى
 اخرها كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اقلها ومن

قد قرأ في نسخة اخرى من هذا الكتاب
 ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متساوية
 مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
 بعبارة اخرى ان نسبة مكان اقل المتساويين في الوزن الى
 اخرها كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اقلها ومن

في الفلزات

في الآخر في غشوش وطريق استعلام وزنه مع خالصه فيما كان
 يوزن بالميزان او القبان كما هو الشائع ظاهره واما في ما لم يكن
 ذلك لما ع كان ثقل الفاحش فطريقة ان يوضع في سفينة او
 ويحفظ حلا محظا لها بشقة عن سطح الماء ثم يقاس بما اراد ان
 كذلك على عوماروى عن امير المؤمنين عليه السلام في ما قضى على
 الحاد في البصر من وزنه باب من حديد اشترى وروى عنه
 نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الحجم وتخالفة جسيمين
 على أي شكل كان ان يلقى احدهما في ظرف ويصعد الآخر على
 ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الآخر فان كان ارتفاع الماء
 في الحالتين على حد واحد فما على حجم واحد والا فلا هذا
 طريق تمييز الخالص من الغشوش واستعلام اصل الغشوش واما
 استعلام قدر الغشوش من الغشوش باستعانة هذا الضابط فليس
 اليسافير شيء من الاكباد ولكنها قد تقطن بطريقه في سالف
 الزمان وقرباه في فارسية او دنيا هاليان وستيناها
 بالعبارة ما تحسن ان ينظر اولا الى قدر تفاوت وزن الغشوش

قد قرأ في نسخة اخرى من هذا الكتاب
 ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متساوية
 مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن القليل
 الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس
 بعبارة اخرى ان نسبة مكان اقل المتساويين في الوزن الى
 اخرها كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اقلها ومن

في ان التخاليف القوي بالصدق بين اكثر الاجسام
لاختلافها حجما ووزنا فالتعاقب اوضاع الاجزاء المتخلطة
اليها في خصوص مرتبة من كيفية التكاثر والتخلط والاندماج
الانقاس وما يجري مجراها واما ان تلك الكيفيات هي العدة في
سببية كلا الاختلافين اما الجسم فظاهر واما الوزن فلا ظاهر
غيره من ذوي هذين مقاييس وظاهره الالطف منهما بالاسباب
المذكورة اخف من الكيفيات بها وبالعكس وبما يعرض للاختلاف
المذكوران في جسم واحد شخص ايضا يجب الوقوف ان المائل
للمحصول من انا قد يقع وقد يترك عن الحد المذكور بسبب
الحركة والبرودة المتضمين للتخلط والتكاثر المعجزين
للمجم والتعاقب كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مشددة
الرأس عند اختلاف الهواء المجاور لها حرارة وبرودة فانه
اختلاف الماء المذكور في الجسم بحسب الوقيين معلوم بالحس
اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على
واحد فيكون ان تتفق كتلتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور

في ان التخاليف القوي بالصدق بين اكثر الاجسام

حصول

حصول التعاقب في الجسم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن
واحد في الوقيين بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي في يقين
بالنسبة الى نفسه بحسب الحالتين وهو واقع هنا لظهور ان قطعة
المرفوعة من التخلط على حجم التكاثر اخف من الكوة جزا منه وهي
المرفوعة فيما نحن فيه كما اننا اليه باننا اضافة بين شيئين متساويين
في الجسم كيف ولو لم يغير في ذلك لما كان الجرم اقل من القطن
مساويا لهما بل رجحان القطن عليه عند تفاوتهما في الجسم فظن ان
الجسمين المتخالفين يكونان عند مساواتهما حجما متساويين وزنا
وبالعكس الانا دأبا عما اشتهر في الخامس والستين جمع انهما
عند التحقيق لا يتساويان من تفاوت قليل غير معتبر من قلته في
الخامس على ما نقل صاحب الهماية في الحساب عن محقق الكفاية
من الشبه باريدين من الشيء متساويين في حجم مكعب وزرع وبالجملة
كان عظم الجسم وخفة الوزن وكذا الصغر والقليل يسبين
علة واحدة كما عرفت بكون النسبة بين وزني الخفيف والثقيل
المساويين حجما شابهة للنسبة بين حجميهما على تقدير التساوي

الفلزات وبهذه الطريق اما من جهة المقياس فانه قد
تفاوت وزن المعشوش والمغشوش من النسبة الى اجزائه
كالسبين بين وزني الذهب والحديد في الحصة المرفوعة
بمثابة المسافة بين الفلزين بحيث ان العالي مثلا اذا انحط
عن مرتبة بسبب الغش بالساق اقرب من يقطع بعض تلك
المسافة فكلما ازداد الغش ازداد القرب بقطع الاكثر
حتى انزلوا من سبب كثرة الغش ان يتعد العالي مع السافل
في الحقيقة لا يمكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس فجميع
هذه المسافة هو مقياس قدر التزلزل عن الخلو فافاذا
قيس في القدر بالنسبة في قدر الغش في الحصة المرفوعة
كما صورنا واما من جهة ان يكون قدر الغش ولو يكن
مساويا لعدد النسبة المذكورة لكان اما زائدا عليها او ناقصا
عنه وبطلان احتمال الزيادة والنقصان معلوم بالاشارة
والتبين فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من
مثلا ازيد من ستة مثاقيل واربعة اسداس مثاقيل او اقل

في ان التخاليف القوي بالصدق بين اكثر الاجسام

عن خالصة في حصة مرفوعة فيحفظ ثم ينظر الى قدر تفاوت وزن
المغشوش والمغشوش من على تقدير غلوها في هذه الحصة
يقضية الصواب فيحفظ ايضا ثم ينسب المصنوع الاول الى الثاني
فيكون الغش بقدر هذه النسبة وهذه الحصة والخالصة هي
مثلا اذا تحقق مغشوشه قدر من الذهب في حصة ما مثقال
من خالصة بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اي انقص عن
خالصة بعشرة مثاقيل فحفظنا العشرة ثم ننظر الى قدر تفاوت
وزني الذهب والحديد في تلك الحصة فكانه تسعين مثقالا
فلا كان نسبة العشرة الى السنين بالسدس حكما بان سدا
هذه الحصة هو الحديد والباقي هو الذهب الخالص فيكون
ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقالا من السنين المذكور
حديدا والباقي ذهبيا وان خرج خمسة وثمانين مثقالا
نسبتا الحصة عشرة الى السنين وحكما بان ربع الحصة مغشوش
بالحديد والباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديد
وحشة فيكون ذهبيا وعلى هذا القياس جميع المراتب

الفلزات

فرضنا ثمانية عشر مثاقيل فكان شاعلا ربع الجنية المعروفة
 فيبقى منها لشغل الخالص من الذهب ثلثة ارباعا وثلثة ارباع
 المائة خمسة وسبعون وفيه مجموع خمسة وثمانين لا تسعين
 كما هو المفروض وثمانية عشر مثاقيل فكان شاعلا ثلثين
 الجنية المعروفة فيبقى منها الخالص سبعة اثمانها وسبقنا ثمانية
 المائة سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع اثنى وتسعين ونصف
 لا تسعين ههنا وهكذا كل ما يرضى من مراتب الزيادة و
 النقصان يستأمر الخلف فيظهر ان قدر العشر يجب ان يكون
 مساويا لعدد النسبة المذكورة حتى يوافق الفرض المذكور
 ايضا مطابقة العدد المذكور لثبات النسبة مطروحة في اى صورة
 تفرض ولا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع فتدبر هذا
 على تقدير ان يكون خصصية جوه العشر معلومة بوجه آخر
 كما صورنا لعدم امكان تحصيل العلم بالخصصية من هذا المبدأ
 لوجوه اولها امكان تحقق قدرين مساويين حجم ووزنا
 كالنحاس والشبه فاحتمال كون العشر من هذا النوع

قائم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لا بقية على اختلاف
 الوزن والحجم وثانيها امكان مساواة فارسيط مع مركب
 من فلزيروا وكرورنا وحجمها كالسبع المركب من الفضة
 والبرصا بالمتناصفة وكانها مع المركب من الرصاص
 والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر من الذهب
 مغشوشا بمقادير من الشبه كان موافقا لذلك العدد
 على تقدير كونه مغشوشا بمقادير من الفضة ومثاقيل الرصاص
 وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس كان
 موافقا لما كان مغشوشا بمقادير من الاسرب ومثاقيل
 من الرصاص ولا يمكن ان يتعين شيء من الاحتمالين المتوا
 بما يقتضي على الاختلاف وثالثها امكان حصول النقصان
 الخاص مثلا من قدر الخالص بعدل شي على سبيل البنية
 فانه يجوز ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين
 ثمانية اضعاف نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين
 ثلثين معللا بما اخذ قدر خاص من الحديد مقتضى ذلك

هذا هو المقصود من هذا المبدأ
 وهو ان يكون العشر من هذا النوع

قائم

اربعة عشر مثاقيل فاقا **واما المثال الثاني** الشرع المعتمد
 في نصاب زكوة الذهب وغيره المعتمدة بالدينار ايضا فهو
 وزن ثمان وستين شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك
 وزن كل درهم موافق لستة عشر دينارا وربع دينار
 لنصف دينار وخمسة ووزن كل دينار موافق لدرهم في ثلثة
 اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لستة ثمانية
واما المثال الثالث المعتمد في قدر الكرم الماء وغيره فالعراق منه
 ويقال له البغدادى ايضا مقدرة عند جمهور الخاقصة والرافضين
 العامة بمائة وثلثين درهما عينا موافقا لاصد وتسعين
 شعيرة وعند جمهور العامة والعلامة الخلقى وجمهور الخاصة
 وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم موافقا لستين
 شعيرة والمدى منه مقدرة بثلث ونصف البعراق افاقا والى
 بطليح عراقيين كذلك فخرى فيها ايضا مقتضى الخلاف المذكور
 فيه **واما المثال الرابع** المعتمد في قدر ماء الرضوى وبعض الكفايات
 في تقديره اقول فصلناها في رسالتنا الموسومة بذكر

بينها فيمكن ان يستعمل بعد غاية الوزن والكيل واستخراج
 النسبة بين خالصيهما فيما قدر وزن كل منهما عن قدر كل
 المجموع وبالعكس على نحو ما صورنا في غيرها فبين من تلك
 المراتب ان العلم بنسبة اوزان الاجسام الى الكيل لها وبالعكس
 لكافة اصلا في استخراج احدهما من الآخر وهو مما يحتاج اليه
 كثير المتأمرين بطول كثير الصنع في احوال المعاش بل في كثير
 من الماء والعصير من الذهب المسالين الشرعية ايضا لمن اراد
 رعاية الاحتياط فيها وتحققها بين المسلمين على وجه صحيح
 ما اشترى بالبحر الى التعمير مقلدة في بيان بعض المقادير المصنوعة
 المستعمل على كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم والمقال الشرعي
 والارط والمذ والصاع مع بعض المقادير المضبوطة المعروفة بين
 الناس في هذه الازمان في اكثر بلاد العجم كالمقال الصغير في
 والمدن الشريفة وبيان نسبة بعضها الى بعض فقولنا **سألت**
 الشرع المعتمد في نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار الدنيا
 والقرية وغير ذلك ويقال له الزنة ايضا فهو على وزن ثمان

هذا هو المقصود من هذا المبدأ
 وهو ان يكون العشر من هذا النوع

تدبر
 هذا هو المقصود من هذا المبدأ
 وهو ان يكون العشر من هذا النوع

الربعين

بحوزان يكون معللاً بما اخذ قدراً أكثر منه من الخاص
مقتضى لما يقتضيه بعيد وهكذا فلا يمكن ان يدعى المعلول
الخاص على خصوص شيء من علله المحتملة فتأمل وقس على تلك
القدرات في امكان تحقيق قدر العشر حال غيرها من الاسباب
عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزناً وحجماً كالخمر والنبيذ
والعسل والذبس والزيت والنقط من المائعات وكما يشيع
في الشمع والغير مما في حكمها والمباصل ان العشر من العشر
منه من أي جنس كانا بعد كونها معلومة في الجوهر والنسبة وزناً
وحجماً يمكن ان يخرج بمعاينة تلك المعلومات قدر وزن كل
منها عن قدر مجموع حجمها على نحو ما او محتواه في الامثلة
الاشعة ولا يخفى ان يمكن ايضا عكس ذلك بان يخرج
قدر حجم كل منها عن قدر مجموع وزنها ولكن المطلوب ^{الاصل}
في الصلوات غالباً استقام وزنها لكونه مضبوطاً بالمقاييس
والترابط والطاسيج وغيرها ولذا اقتصرنا فيها عليه
نعم ربما ينفع هذا العكس في المائعات وما في حكمها بناء على

الوزن في العشر من العشر

الوزن في العشر من العشر

صحتها

ضبطها بالاكياس المعروفة ايضا لضبطها بالاوزان فمعلومية
وزن شيء منها وظهور كونه مفسد شايخ آخر يمكن استعلاء
قدر العشر فيه بالنظر في تفاوت قدر حجمه عن حجم الخاص عند
كونه على وزن مفروض ثم نسبة الى قدر تفاوت الحجم في هذا
الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه في الفلزات
اذا عرفت قدر الوزن من الخلل كعشرة اصنان ان مفسد
بالماء ويكون التفاوت بين وزن خالصها بالنسبة الى كليل
معتين مضبوطاً كان يكون عشرة اصنان الخلل الخاص لغير
عشر من هذا الكليل وعشرة اصنان الماسة عشرة من فخر عشر
فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت هذا الخلل عن خالصه الى
الاثنين الذي هو قدر تفاوت الخالصين بالتصديق فحكم بان
نصف هذا الوزن وهو خمسة اصنان ماء ونصف الآخر خلل
على هذا القياس ووجه ظاهرهما تقدم واذا انتفت هذا
فهما ينفع احياناً في غير الاجناس المذكورة كالخمر والنبيذ
فان الخلطة والشعير مثلاً اذا اخلطتا وصل قدر النسبة

معلوم

الوزن في العشر من العشر

ازيدها قدر او قلها مستنداً الى اتفاق جمهور فقهاء
رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي واقلاً قدر او
سند عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي رحمه الله من انه
وربع بالعراقي وبالحلة لا يخفى قدر المد عند الامامية رضوا
الله عليهم بعد لاحظة الاختلاف في الواقع في الرطل العراقي
كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها ان يكون مائتين و
اثنين وتسعين درهماً شريعياً ونصف درهم هو مائتان و
مئتين واثنتين وثلاثين درهماً مثقالاً وثانيتها ان يكون
مئتين واثنتين وثلاثين درهماً وسبعين درهماً وثلاثين
نصف مثقالاً وثالثتها ان يكون مائة واثنين وتسعين درهماً
ونصف درهم هو مائة وثلاثين مثقالاً ورابعها ان يكون مائة
واثنتين وثلاثين درهماً وسبعين درهماً وخمسة اسباع درهم
هو مائة واثنان عشر مثقالاً ونصف مثقالاً فالاول هو
لقوله جمهور الخاصة في قدر الرطل العراقي والثالث لبقوله
العلامة الخليل في والثالث لقوله البزنطي على تقدير

في قدر الرطل مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على تقدير
فيه للعلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل
واما السباع المعبر في رطل الطر وغيره من مقدار اربعة
امداداً اتفاقاً وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي
صلى الله عليه وآله خمسة امداد محمول على وهم الراوي او من
من التاويلات كمالك والشيخ رحمه الله في التهذيب
الصاع ايضا يجري اربعة احتمالات اولها كونه الفاقوماً
وسبعين درهماً يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالاً لا ينتهي الى
تسعة ارباط عراقية بالمعنى الاول هو اربعة امداد
المد على قول الجمهور وهو ينتهي الى احوال في طرفي الزيادة
ويقابل في طرف النقصان العقل الاخير للبزنطي على كونه
ستمائة واثنين واربعين درهماً ستة اسباع درهم يبلغ ثمان
ومئتين مثقالاً لا ينتهي الى خمسة ارباط بالمعنى الاخير وباقي
الاحتمالات على هذا القياس **واما المثقال** الصغير فهو على ما
وزننا مع شعيرات من سوط عسلها في المدينة المذكورة واصنافها

وقدر

في وزن كمال الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعاً وعشرين شعيرة
لدهم شري وثلاثة ارباع درهم موافقة لثقال شري وتسعة
اجزاء من اربعين جزءاً وهي اربع اوقيات لثقال وخمس مثقال
خمس فيكون تسعة واربعون مثقالاً شعيرة موافقة لثقال اربعين
مثقالاً صير قيا فما اشتهرت المسكوك من الذهب المسمى
بالاشري المعروف في زماننا موافقة في الوزن لثقال الشري
ومع ذلك مساو لثقال ارباع المثقال الصير فيستلزم ان يكون
المثقال الشري على وزن ثلث وسبعين شعيرة وهو خلاف
ما اتفق عليه كما ان يكون المثقال الصير في على وزن احدى
تسعين شعيرة وثلاثة اسباع شعيرة وهو مع كون خلاف
ما شاهدناه عياناً كما بينا لم نسمع ان يقول به احد
قال بعض من وزن شعيرات العراق بالكر من ذلك
كما فعلناه في ميزان القادسية فتأمل فيكون قد اطل
العراق بهذا المثقال الصير في على تفسير جمهور الخاصة يبلغ
الى اربعة وسبعين مثقالاً او سبعين مثقالاً وعلى تفسير العامة

الثلثة

الى ثلثة وسبعين مثقالاً او ثلثة وعشرين جزءاً من تسعة واربعين
جزءاً من مثقال ويكون قد اطل بهذا المثقال عند جمهور الخاصة
مائة وسبعة وستين مثقالاً وسبع مثقالاً وعند العامة
وخمسة وستين مثقالاً وخمسة عشر جزءاً من تسعة واربعين
من مثقال وعند البرنطلي على الاحتمال الاول لثقالين
تسعين مثقالاً وستة اسباع مثقالاً وعلى الاحتمال الثاني
احداً وتسعين مثقالاً واحداً واربعين جزءاً من تسعة واربعين
جزءاً من مثقال فيكون قد اطلع الصانع بهذا المثقال في كل بلد
اربعة امساك مثاقيل المد فينتهي اكثر تقديراته الموافقة لثقال
جمهور الخاصة الى ثمانية وعشرين مثقالاً واربعين اسباع
مثقالاً واقل تقديراته الموافقة للاحتمال الاخير من مد
البرنطلي الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالاً وسبعة عشر جزءاً
من تسعة واربعين جزءاً من مثقال والباقي على هذا التقدير
واما الملق التبريزي فهو في زماننا موافق لثقال مثقال
صير في فيكون بالدهم الشعيرة الفا وخمسين درهماً وثلث

السبعة صمغاً وخمسة وثلثين وبالاطال العراقية على
 الخامسة ثمانية اطل او جزاً من ثلثة عشر جزاً من رطل هو
 مثاقيل وخمسة اسباع مقال وعلى تفسير العلامة ثمانية اطل
 وثلثين رطل هو ثمانية عشر مثقالاً واثنا عشر جزاً من ثلثة
 اربعين جزاً او مثقالاً ويكون بالمد عند جمهور الخافضة ثلثة
 امداد وثلاثة وعشرين جزاً من ثلثة وثلثين جزاً من مد
 وعند العلامة ثلثة امداد وسبعة عشر جزاً من سبعة وعشرين
 جزاً من مد وعند البرقي اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة
 عشر جزاً من مد واما ستة امداد وثمانية اجزاء من ثلثة
 جزاً من مد فيكون المن التبريزي ناقصاً عن الصاع المعتبر
 عند جمهور الخافضة ثمانية وستين مثقالاً وصيفياً واربعة
 اسباع مثقالاً وعن الصاع المعتبر عند العلامة باحد وثلثين
 مثقالاً واحد عشر جزاً من ثلثة واربعين جزاً من مثقالاً يكون
 زائداً على الصاع المعتبر عند البرقي ما يماثل ثمانية وعشرين
 مثقالاً واربعة اسباع مثقالاً وثمانين وثلثين

مثقالاً

مثقالاً واثنتين وثلثين جزاً من ثلثة واربعين جزاً من
 والمقصود من هذا التفصيل بيان الاختلافات الواقعة بين
 الطهارة في بعض تلك المقادير فوضح طريق الاحتياط فيها
 بالنسبة الى الاعمال المنبذ عليها للكاملين فلا يذهب عليهم
 معرفة تلك المرتبان العمل في المد والصاع المعتبرين فقدر
 نصاب الزكوة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى المثال
 الاخير من مذهبي البرقي فانه اقل جميع التقديرات فيها
 والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان يكون نصاباً في
 المد والصاع المعتبرين في الكفارات وما الطهارة وزكوة
 الفطرات الاخذ بالجميع التقديرات فيها هو طريق الاحتياط
 في العمل بتلك الاحكام فينبغي ان يعمل فيها على مقتضى
 المشهور المنصوريين جمهور الخافضة فيها وقد عرفت ان
 الصاع في هذا المذهب يزيد على المن التبريزي بعدة مثقالاً
 لا يبلغ قدرها الى ثمن المن وكذا المديري على ربع المن المذكور
 بالنسبة المذكورة فاذا ذكر الشيخ الهادي رحمه الله في محبت

في الصاع المعتبر في الكفارات وما الطهارة وزكوة
 الفطرات الاخذ بالجميع التقديرات فيها هو طريق الاحتياط

في الصاع المعتبر في الكفارات وما الطهارة وزكوة
 الفطرات الاخذ بالجميع التقديرات فيها هو طريق الاحتياط

الفر من المجمع العباسي في قدر الصاع من الزمق وربع من
 بالتبريزي تخمين الفراط في الاحتياط كما ان ما ذكره رحمه الله
 في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين في قدر المذوق
 في الوضوء من الزمق ما حسبناه لا يكاد يزيد على ربع الكيل
 تقريبا لا يناسب الاحتياط ولا تقبل ثم ليعلم ان في هذا المقام
 ينبغي التنبه على ما هي ان المذوق والصاع من حمة المقادير المذكورة
 كانا في الاصل عليهما لئلا يبين معينين بل لا يشبهه تقدير احدهما
 اهل الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم بجماعتهم
 وزن الدرهم المعينة وشبهها صونا عما جرت العادة من
 سرعة لحوق التغيير بالاكياس والبر والزمق ومعلوم عند
 اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة تختلف قدرها وزنا بالنسبة
 الى كبر معين فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعين في
 الغسل موافقا في الوزن لصاع من الخطة او الشعير
 في زكوة العظم فلا فلو لا اتفاق كلمة الفقهاء كما قد علم
 تفاوت وزنها المعين عند الشارع بالنسبة الى الاعيان

توضيح من اهل العلم في قدر الصاع
 من الزمق والبر والزمق
 في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين

كان

الصاع او المدة في حكم من احكام الشريعة المقدسة
 ينصرف ذهن المستعين للمقاييس الشرعية الى الوزنين
 المتخصصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا في تحتم
 بعض الفقهاء في بعض الاحكام كضاب الغلات فذكر
 اولان قدره بالكيل كذا اصاعا وبالوزن كذا درهما ثم
 عليه اشكال في صورة بلوغه كذا لا وزنا للتحقق او بالعكس
 للشغل ثم اجتهدوا في بان الوجوب اقرب لافاقه فيه
 لاحدا صلا وذلك مثل تحميمهم في الاجتهاد والرجح في
 مثل كيفية عمل الامام عليه السلام عند ظهوره ووجهه بالثبوت
 في اهل البقي عليه السلام عند الظهور عليهم قسمه اممهم
 على عسكرا ام لا يجوز لظهوره عدم احتياج احدهم الزينة
 ولا الامام عليه السلام الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما
 يقينا فضلا عما كان مستندا الى امارات ظنية هذا حاله
 المذوق والصاع واما حال الرطل اهل هو ايضا في الاصل من
 الكيل في قدره بالوزن المتخصص كالمذوق والصاع او كان

توضيح من اهل العلم في قدر الصاع
 من الزمق والبر والزمق
 في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين

توضيح من اهل العلم في قدر الصاع
 من الزمق والبر والزمق
 في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين

الاورا

الاورا ان داما فعملنا من فطرها روى في بابها في فصل في دعوى
 والمطل في امر الامام من كتاب ركب الحج وفي باب التميز من كتاب
 الاشارة الى الكافي في آخر حديث طويل قال الرازي وقتل وكما كان مع
 الثلث ما فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قال
 فقلت بالارطال ايضا نعم الرطل الكيل العراقي الحديث يدل على ذلك
 وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روى في كتاب الايمان
 عن ابي محمد العسكري عليه السلام في جملة احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله
 على اليهود في حديث طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة وأشار الى
 فيه قد حتمه الرطل وقال يا ايها اليهودي خرج فقد خرج الحديث يدل
 على ذلك في وظاهر عبارة صاحب المرقب يشير باطلاق الرطل على كل
 منهما قال الرطل بالفتح والكسرة الذي يوزن او يكال انتهى وبعد
 ما فصلنا ذلك هذه المقدمة المشتبه على بيان ما كان مما من الاور
 والكيل المحتاج اليها مع ما ارجحنا فيها من الغوايد الجديدة شرع
 في تحقيق المسئلة المعروفة **انما المذوق** فاعلم ان هذا
 رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل

توضيح من اهل العلم في قدر الصاع
 من الزمق والبر والزمق
 في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين

عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة الماء المتغير بحلقة النجاسة قلنا
واكثير اختلاف في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغيرة ^{هـ}
الموجور منهم الى نجاسة ما لم يبلغ قدر كونه بناء على لا يظهر بعض
الروايات عليها والعروة وهذا الباب مغموم ما يدور منها على ان الماء
اذا كان الماء اذا كان قدر كونه نجس شي وذهب ابن ابي عمير
ومن يقرهم الله الى طهارة مطلقا استقاما واستقام
الاصل وبعبارة الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على ^{هـ}
هذا على ما هو المشهور المذكور في المختلف وغيره من ان ابن ابي
سأوى بين الماء القليل والكثير وأما الاستاد وادام خلافة
ذكره في شرح الكافي ان الماء القليل الغير المغموم بالنجاسة
في صورتان احدهما صورة الاحتمال والاشباه والاخرى صورة
لعلم بعدم التغير وان ابن ابي عمير ذهب الى عدم النجاسة
في الصورة الثانية دون الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم العمل
بمغموم الروايات المذكورة بناء على انها سائبة على كون مغموم
هنا يستدل في اصطلاح النجسين بتغيرها من غير تقييد في زمان

ان عدم نجاسة الكونى اصله و
نجاسة غير الكونى فى الحقة

مستطاب

مقتضاها الحكم بالنجاسة في الصورة الاولى فقط لا يشمل النجاسة
ويمكن ان يستدل على صحة هذا على الشهور بإجماع الطائفة المحقة
على صحة مفهوم كلامنا، بل كل شيء ظاهر لم يعلم نجاسته مع ما هو
كل منصف من عدم حصول العلم بجاسته القليل الملاقي للنجاسة الغير
المقترن بها بحسب ظاهر روايات قابلة للتأويل معارضة بروايات أخر
فيستلزم قياس عايشة السطح الاول صفراء الماء الملاقي للنجاسة الغير
المقترن بها ما غير معلوم النجاسة لقارن الروايات واحتمال التأويل
وكبراء كلامنا غير معلوم النجاسة طاهر بالإجماع فينتج ان الماء
المذكور طاهر وتعيم العلم على وجهين الظن والتخصيص نفي
نفس احكام الله تعالى او ما يشهد حكم من غير دليل على صحة هذا
التعيم والتخصيص فتدبر والجمل طريق ابن ابي عمير ومن تبعه
الروايات التي طارها الامر بالاحتساب او التي عن الاستسقاء
بالنسبة الى الماء القليل الملاقي للنجاسة مطلقا على الاستسقاء
او الكراهة جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم تخص القليل
بمحض المخالفة ويؤيده اختلاف ما ورد في تقدير الكثرة الذي لا

२१०

شيئا اختلافا فافحشا فان ذلك بل اصل الاختلاف من لفظ
الاستحباب او الكراهة لخواز اختلاف مراتبها ودون ان
واحدة طرفي الميوس حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب
وحمة الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على
ظواهر ما يحتاجها الامكان التأويلية اكثرها ورة الباقي
بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع في تقدير
الكرجج الروايات بما يظهر في ذكر اختلافهم في قدره ^{ستاد} في قدره
كل منهم الى ما يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف
ان ذهب ابن الجنييد بعد ما وافق القوم في ان يبلغ وزنه
الف ومائة اطلق كما سيحكي الى ان تكسبه عن مائة شبر
فصاحبه ان حقه قدر الفلتين وسبعة موافق لكل
من هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما يبلغ مائة
ابعدا الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر ^{حجلا}
لما يحكي عن رواية ابن الجنييد على الجمع دون الضرب
والتكسب كما فهمنا من جملة من القوم وهذا ان

مكتبة
المعهد
الاسلامي
بدمشق

حلالا حتى من رواية أبي بصير على الجمع دون الضرب ^{النكير}
 كما فيها جميع من سواه من القوم وهذا من المذهب ^{ما دون}
 اومر وكان عند غيرهما من اعظم الضعفاء لعدم موافقتها
 لظاهر شيء من الروايات المبسطة المعروفة وهذه الرواية
 على تعيين قسم يدل على قدره بحسب الوزن ^{عليه} ومم يدعيه
 بحسب المساحة التي تحيط بجري الكيل اما الاول فالمتصل
 المعول ^{عليه} بينهما عند جميعهم ما روي ابراهيم عن بعض اصحابه
 عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الكراف وما شاطر ^{اد} فاحيا
 وابن البراج وابن عرفة وابن اديس رحمهم الله حملوا الرطل
 المذكور فيها على العراقي نظر الى حال الراوي فان ابن ابي عمير
 من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روي عنه
 ايضا كذلك والى ما روي محمد بن مسلم عنه عليه السلام من كونه
 رطلا فانه لا يمكن الجمع بين الروايتين ^{الراقي} الاجمال الاول على
 والثانية على المكي الذي ضعفه كاهن واما السيد المرتضى
 ابن بابويه رحمه الله فحمله على الرطل الذي نظر الى حال ^{الامام}

三

وبذلك الذي هو المنة المشتركة والى الاحتياط يقتضي أن
المراد ذلك وما قيل في هذا الاحتياط من أنه لا احتياط
في الانتقال إلى التيمم بمجرد ملاقة العجاسة لذلك المقدار كما
مذكور في الخبر المتيقن موافقاً لما في المختلف يمكن أن ينقص بأجر
في أصل الكراهة والماء الطليل الذي يجهل ابن أبي عقيل فيستدرك
أن لا يكون المراد الكراهة من العجاسة وهو كما ترى فالجواب
أن معنى كون العجاسة أحوط من العجالة الآخر أن يقبلوا عند
بالآخر أيضاً بدون العكس فيكون كالمتفق عليه وظاهر العلم
أحوط من العجالة المختلف فيه ولأننا في هذا الاحتياط عدم
الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال إلى التيمم احتياطاً عند
تيسر العجالة بل في تيسر العجالة العجالة فإن العجالة في الصورة
الأولى من المثلث والعراق في الثانية بين العراق والتيمم
أنه يجوز أن يختلف طرق الاحتياط باختلاف الأضافة على أن
الحكم بعدم كون الانتقال إلى التيمم احتياطاً في الثانية عمل
تأمل كما لا يخفى وأما الثاني من القسمين فالشهور والعجالة

نصفا

2

في الجبل المتين يقولون وانت خير بان الكفا في المحاور
بالمقام ودلالة سوق الكلام شايخ علي ان يمكن من جهة
على وجه تسليم من هذا ايضا باعادة الضمير في قوله عليه
في مثله الى ما دل عليه قوله عليه ثلثة اشبار ونصفا
اي في مثله لك المقدار لا في مثل الماء اذ لا يحصل له
الضمير في قوله في علي لم في عقدة اي عقدة ذلك المقدار
الارض وايضا فالظاهر على تقدير لا غرض عن هذا القول
هو ان المسكوفة عندها انها هو الغرض واقا القوم
لان قوله عليه لم في عقدة من الارض اما حال من مثله
اؤفت ثلثة اشبار الذي هو بدل من مثله ولولا الجمل
على هذا الصار قوله في عقدة من الارض كلاما متافيا و
حاشا منهم عن التلطف بمثلته انتهى والاستاد دام طله
في شرح الكافي في بيان معنى هذا الحديث ان لفظ في
ليست في شيء من الودعين مستعملة في المعنى المتعارف
اهل الحساب وهو ضرب من شيء آخر كما حملها القوم عليه

بمعنى الطرية والظرف اما العن متعلق كان أو مستقر
لكنه وايضا لفظ المثل ليس بمعنى المائنة القدر كما فهم
بل بمعنى الصورة التي يوجد بها الشيء في حقولهم زيد
لمثل اي مطلوب للصورة والتشيل بمعنى التوسير ما خشي
من هذه المادة فالمراد به هنا سعة السطح الظاهر من الماء
العبير عنه بالعرض في حديث آخر مثل هذا القام كالحج
بمعنى هذا وايضا لفظ المثل اشارة الى ان ليس بحجرو على
البدلية من الضيق كما هو العرف فيهم بل منصوب على ان خبر
ثم ان كان وحرف لفظ نصف في الشئ او فيها على اختلاف
النسخ وقيل الى الجوار على ما ذهبوا اليه في آية البوص
فصير في الحديث بهذه الوجوه ان قدر الماء اذا كان
اشبار ونصفا في سعة سطح الظاهر وكان ايضا ثلثة اشبار
ونصفا في عمقه فذلك هو الكرو وقد عدل ايضا دام فله
الحديث على تقدير الكرو ماء البئر المستدير سطحه غالبا
موائفا لطريق الروي في الكافي ايضا عن ابن عبد الله عليه

2

من قولنا اذا كان الماء في الوكر المخبية شيئا قلت ولم
 قال ثلثة اشبار ونصف عتها في ثلثة اشبار ونصف عتها
 الحديث ويجوز تقرب مساحة مساحة ما مرة تقدير
 الكوز رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام ثلثة
 اشبار في ثلثة اشبار بنا على ما فهمه القوم من انه
 تقدير ما يغرس من الماء في مثل حوض مربع يكون عمقه ايضا
 ثلثة اشبار فيرفع الماء الفاحشة بين مقتضى الروايات
 المشهورتين ويعرب ايضا في المساحة مما روى ايضا اسمعيل
 بن جابر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا
 شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سبعة فان قدر
 الذراع شبران وحاصل ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة اشبار
 سواء فرض مربع او مستدير لا يبعد فاحشاهن حاصل ضرب
 ما مرة الروايات السابقة فقدر فان قلت كيف يجوز لها
 في مقدار الكروان لم يكن فاحشا الطهوران الماء الذي
 يغرس ما كان اقل منه بل فاحشة النجاسة يجب ان يكون على

في رواية اخرى ثلثة اشبار في ثلثة اشبار

معين

معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا قلنا يمكن ان يكون
 التفاوت المذكور باذن يجوز ان يكون قدر الكروية اقل
 جميع تلك المقادير ومطابقا لاقطها ويكون اعتبارا لا
 من مقتضى رعاية الفضل والاستحباب فيكون التقدير
 بحسب الروايات منوطا بتفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مر
 اصل اعتبار الكروية واختلاف الآثار في قدره اعلى مذهب ابن
 ابي عمير وهذا التقدير ملائم لما ورد في بعض الروايات
 من تقديره بنحو ما رجحنا من المنة وفي بعضها بالكثر
 من رواية فان الظاهر من الحب والراوية انها اقل قدرا
 من جميع ما مر من الاوزان والاشبار وايضا ملائم لما نقله
 الشهيد رحمه الله في الذكرى عن ابن طاووس ووجهه بقوله
 والعلامة ابن طاووس رحمه الله ذكر وزن الماء وعدم مناسفة
 المساحة بالاشبار وما الى رضع النجاسة بكل ما روى
 محل الزائد على الذنب انتهى وما قال الشيخ المهاباد رحمه الله
 الجبل المئين بصفة كذا ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قولنا

ان يكون مقدار النجاسة في الكروية

انتمى مشربان القدر اعتبر عندهم اقل من جميع الاقدار المثلثة
فقالوا وايضا ما لم لا قيل ان للكفر قديرا مختلفا بين العلم
بالقها وبفضل على العلم بها وبفضل عليها العلم انكروها
ولا يجوز الانتقال الى التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا
الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء حيث اختلفوا فيهم
تقديم قدر اخا ما من الوزن او حيا مقبلا من المساحة او
اخر ارمود اثنى وزن معين ومساحة معينة ولا يعتبر ما لا
الاعلى تأويله في المطابقة فان الشيخ رحمه الله جعل الوزن
الذي ذهب اليه اصلا في باب الكروما اعتبر من المساحة
مبنيا على مطابقة له قال رحمه الله في الاستبصار في بيان
رواية الوزن بعد ذكر الروايات التي في المساحة فلا يثبت
هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لاننا ذكرنا في كتابنا
تهذيب الاحكام ان العلم على هذا الوجه ما نصه الشيخ اي
المفيد رحمه الله ومحمدا ما ورد والتحديد بالاشارة على ان يكون
مطابقا لذلك بان يكون مقدارها المقدار الذي يطابقها

في باب الكروما
في باب الكروما

فكان

فكان جعل ان طريقتا احدهما ان تقبل الاطوال اذ كانا
لنا طريقا له واذا لم يكن طريقا في ذلك اعتبرنا الاشياء
ذلك لا يقدر على حاله من الاول انتمى وظاهر العلامة
والشهادة ومن تبعهما رجعوا الله انهم جعلوا خص من الماشي
المختار عندهم اصلا لانهم فرغوا اختيار العراقي في الاطوال
دون المدعى على ما سببه التي في حكم المطابقة لما استسوى من
المساحة وظاهر الصدوق رحمه الله انه جعل كلا من الوزن
المختار والمساحة المخصوصة اصل لا مستقلا يفرق بينهما في
بابهما شأنا اذا اختار من الوزنين اكثرهما ومن المساحتين
اقلهما وعدم تقيده بمنااسبة احدهما للآخر دليل على ذلك
حكاية الاقوال والآراء مع الاشارة الى بعض ما لها وما عليها
في هذا الباب وانت اذا احطت بها تبين لك ان قوله
عند من اعتبر من اعظم الفقهاء قدس سره لا يخرج احد
اربعة احتمالات الف وما في طالع العراقي او الف وما في
رطل مدني او سبعة وعشرين شيئا هو كسرة ثلث في ثلث او

في باب الكروما
في باب الكروما

واربعين شيئا وسبعة اثمان شيئا هو كسرة ثلث ونصف في
والمأخر ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره
من جمهور الفقهاء يصير الاحتمالات بذلك الاعتبار خمسة
كما سبق الى البعض الاذهان من جهة سرية هذا الخلاف الى
المتأنيضا لكونه رطلا ونصفا بالعراقي مطلقا كما سبق بنا
على ان القائل بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الفقهاء فلا
المدني عندهما الا ما يكون رطلا ونصفا بالقياس اليه عند
نحو ان المناسب حينئذ لما قصدناه من توحيد طريق الاحتياط
تحويل تلك المقادير المختلفة كلها من الارطال والاشبار الى
وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي والمقال الصيرفي
اورد بعضها الى بعض آخر منها كالارطال الى الاشبار حتى
يصير الجميع مقيلا واحدا وزنا او مساحة قيسيين في كل
واحد منها الى آخر فثبت لك كيف احتياط الاحتياط في كل
من الاحوال فتقوله بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل
العراقي والمدني ونسب كل منهما الى المثال الصيرفي والمن

في باب الكروما
في باب الكروما

التبريزي

التبريزي وعلى ما ضبطناه سابقا في رسالة الموسوعة
المقادير من ان ما يلا والماء المتوسط في القتل والخفة قد
مكعب شيئا وكان يكون على وزن اربعة اثمان تبريزية وثلاثة
وسبعة وخمسين مثقالا صيرفيا ان قدر الف وما في رطل عراقي
على تفسير جمهور الفقهاء في الرطل مائة وثمانية واربعون مثقالا
تبريزيا وثلاثة اثمان واثني واربعون مثقالا صيرفيا وسبعة
مثقالا وقدره على تفسير العلامة في مائة وستة واربعين
مثقالا وخمسة وثلاثة وستون مثقالا وثلث عشر جزءا من
واربعين جزءا من مثقال وقدر الف وما في رطل مدني اثنا
مائتان واثني وعشرون مثقالا وثلث عشر جزءا من
مثقالا صيرفيا وسبعة اثمان وقدر سبعة وعشرين مثقالا
هو مائة واربعة وعشرون مثقالا وثلث عشر جزءا من
وقدر اثنين واربعين شيئا وسبعة اثمان شيئا هو مائة
وسبعون مثقالا وثلث عشر جزءا من مثقالا وثلث عشر
ونصف مثقالا لانه قد مر من ذلك الحصة هو الثالث

في قوله تعالى ومنهم من
لا يفقهون الاية

لقول الصدوق والسيد المرتضى ومنهم من يفقه
في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن يفقه
رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا
في الوزن ثم يتلوه الثاني الموافق لقول العلامة الحلي رحمه الله
في الوزن ثم يتلوه الرابع الموافق لقول الصدوق وسائر
القيمين رحمهم الله في المساحة وهكذا النسبة عند الرجوع
الى الاشبار ايضا فان الصورة الاولى في الترتيب الاخير
المعروفة الاكثر فالأكثر موافقة لثمانية واربعين شبرا في
قريب من خمسة اشباع وشبر والصورة الثانية في مطابقة
لاثنين واربعين شبرا وسبعة اشباع وشبر والصورة الثالثة
في موافقة لاثنتين وثلاثين شبرا وكسر قريب من اربعة اشباع
وشبر والصورة الرابعة قريبة من تمام اثنين وثلاثين شبرا
والصورة الخامسة في مطابقة لسبعة وعشرين شبرا فافتح
بالفواصل المذكورة والمراتب المربعة بطريق سلوك الاطراف
وتقاوت مراتبه ويتضح ايضا ان تأمل فيها بعد التدقيق

قيمه

لما

في قوله تعالى ومنهم من
لا يفقهون الاية

لما مضى حق القول في مباحث شريفة من هذه المسئلة غير متعجلة
الى الآن بين القوم على جهة تفضيه الطابع السليم ^{ان} ما
ما ذهب اليه الجنيدي على انقائه المختلف من ان يبلغ
موافق لكل من وزن الف وما في رطل ومقدار مائة شبر وهو
مستلزم لتوافقهما ايضا في القدر من بعيد التوهجات لئلا
الاول ان معتمدى اهل اللغة ذكر وان القلة عظم
معروف بالجواز وان شاء الله ان القليلين تسعان قدرا
من الماء التي بقدر حمل لغيره والظاهر للمبين ان ما يتلوه
بقدر حمل لغيره لا يبلغ وزن الف وما في رطل عراقي فضلا
عن المدنى ثم فضلا عن مقدار مائة شبر الثاني ان اللزوم
من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية لا يبلغ الى مبلغ
خمس شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر
هذا هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه العلامة في
المختلف بقوله وهذا قول غريب لان اعتبار الارطال ^{باعتبار}
قول القيمين ويكون مجموع اشبار تكبر اضعاف سبعة وعشرين

الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة اشباع واثمان شبرا فيكون
يكون اربع مناه او لا فالحمل الارطال في كلامه على المدنى
مع انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المراد من تلك
الارطال عراقية او مدنية ان ابن الجنيدي وسائر اهل العراق
لم يقيدها بأحد وأما ثانيا فلا نزاع على هذا الحمل لا وجه ^{للقول}
يقارب قول القيمين فانه شعرتها وما هو مفقود واما
ولان الغيرة في قولهم مجموع اشبار ان كان راجعا الى
القيمين حتى يكون حاصل اليراد انه لا يزيد قدر تلك ^{الارطال}
بجس كسيرة الاشبار عديم على قدر سبعة وعشرين شبرا
الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اشباع واثمان شبرا فليبلغ
الى مائة ففيه ان القيمين لا يقولون بمطابقة قدرها اختاروا
في وزن الكتل قدرها اختاروه في مساحتهم قديرا وسبعة وعشرين
شبرا كما حوت الامانة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع
نهاية التباين بين مقدارها وان الشيخ ايضا لا يقول ^{بمطابقة}
قدر مختار القيمين في وزن الارطال المدنية لغيرها

في

في قوله تعالى ومنهم من
لا يفقهون الاية

في المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اشباع واثمان شبرا كيف
يجمع القول به من غير حمل الارطال على العراقية على ان ^{كل}
من القيمين والشيخ لو ادعى تلك المطابقة لما يصح بان
الابعد اثباتها واربعة ذلك وان كان الغيرة راجعا الى الكثر
حتى يكون حاصل اليراد ان قدر الكثر يجب للمساحة عند ^{القيمين}
كذا وعند الشيخ كذا ولا يلزم تحديد ان اعتبار الارطال يقارب
قول القيمين بل لا يحصل له اصلا فان نقل مذهبهما في ^{مساحة}
الكثرة مقام ردة مذهبه فيهما لا طائل منه وهذا لا
مثل ان يقال في مقام ردة قول الصدوق في الكسيرة ان مجموع
اشبار عند الجنيدي كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى ^{وهنا}
ان ما حكى عن القطب الراوندي من تقدير الكسيرة بمجموع
ابعد عشرة اشبار ونصف ابدون اعتبار الضرب والقيس ^{القيس}
مبنى كما عرجا حذر الله ما وقع في رواية ان يصير من لفظه
في على ما يفيد معنى الحية والجمع لا الضرب واستعمالها في ^{هذا}
المعنى وان كان واقعا في مثل قولهم عليه السلام في قدر مسافة

القصير يد في بريد ولكن من حملها في الرواية عليه لم
 ان يكون قد اكتمل فاقا وتفاوت كيفية توزيع المجموع
 على الابعاد الثلاثة او عند تساوي ابعاده يكون اكثر قدرا
 من سائر صور المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في
 وعند اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا لمقدار بعض
 الاخر وتارة او مساحة وتارة واقفا فيما بين بعضها وبعض
 آخر وتارة ناقصا عن الجميع فاحشا او غير فاحش وايضا
 يلزم ان يكون قدر معين من الماء يبلغ سبعة وعشرين شبرا
 عند كونه على بعض الاشكال الستة اشبار في ثلثة في واحد
 وغيره عند كونه على شكل آخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا
 يلزم ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ نحو
 ابعاده عشرة ونصف الخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن
 وقد شرب اقل فيما بلغ طوله وعرضه لك زايده عليه وايضا
 يلزم عدم انها صور المفروضة المختلفة قدرا في جانب القدر
 الواحد لا يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي دربة في

خارج

خلاص المقادير مبالغ المساحات فسادا كرم بعض اجلة
 المتأخرين ان ابعاد الفرض ههنا ما لو كان كل من عرض وعمة
 شبرا وطول عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل في محل
 بان الابعاد الثلثة في الفرض الذي ذكره زايده على عشرة
 كما هو المفروض غريب جدا وايضا اعتراض الشيخ البهاقي
 في الجبل المتين عليه بوجوه ما هو بعد منه فيما طول تسعة
 وعشر شبرا واطا وعمة نصف شبرا لا يتجاوز غرابة قدره
 لما كان مدورا مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب
 الراوي من مستبعد تصدى الشيخ البهاقي فيه الحق وجبه
 ليقوله والذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكه هو الذي
 لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها عشرة اشبار
 وجنونا ينطبق كلامه على المذهب المشهور والله اعلم بحقا
 الامور ومنها ان الشيخ رحمه الله بنا على ما ظهر من اسبق
 جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكرم اختار
 في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبقه ثمان شبرا

كان

في الجبل المتين عليه بوجوه ما هو بعد منه فيما طول تسعة وعشر شبرا واطا وعمة نصف شبرا لا يتجاوز غرابة قدره

سبعة وعشرين كما اختار الصدوق قدس سره لكونه مطابقا
 للوزن المذكور وقد فلا يخفى ان ايراد المطابقة الحقيقية في ظاهر
 الفساد لما يتبين ان التقاوت بينهما باكثر من ثمانية واربعين
 تميزا ولو ايراد المطابقة الحكيمة الاضافية بمعنى انه اقرب الى
 المذكور مما اعتبره الصدوق لكان ايضا مقروبا بان التقاوت
 بين وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في
 المساحة اقل من ذلك فانه لا يصل الى خمسة وعشرين مثاقيل
 ان يوجب بان ايراد المطابقة المذكورة عدم نقصان مبلغ الاشبار
 المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعلنا مطابقا للمقدار المذكور
 هذا في حكم المطابقة له وجه يتبين ببلوغه الى قدره فلا ينفك
 زايده عليه وانما المضر نقصانه عن كما في مختار الصدوق
 ثم لا يدع عليك ان هذا التوجيه انما هو لئلا يفسد العمل
 في بعض كتب الفقه كالتبائية حيث اختار في المساحة هذا القدر
 المعين وانما اقل في التهذيب بعد ذكر رواية الوزن
 الاخبار التي رويت مما ينضج التحديد بثلثة اشبار والله اعلم

وما

وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما دويضا تناقض لانه
 لا يمنع ان يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف رطل
 رطل انتهى فتوجيه خصوص ما بالنسبة الى الرواية التي اختار
 رحمه الله شكلها والوجه ظاهر فتماما والله اعلم
 في المختلف بعد اختيار ما ذهب اليه من بابه في مساحة
 خالفة في الوزن المتبر عنه معلل بان الارطال العراقية
 تناسب رواية الاشبار بخلاف المدنية فانها انقصت عليها
 ومن يتبع تحديد الشيء الواحد بما من مختلفين انتهى الى
 ان هذه الطريقة انما تسلم على الاستبعاد المذكور اذ الفضل
 الارطال العراقية على حاصل المساحة المذكورة في القدر قد
 انما عند زايده على اكثر من اثنين وعشرين مثاقيل فافترس
 تحديد الشيء بما من مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل من
 الاختلاف الواقع بين تحديد الشيء بما من يعظم لو كان على هذا
 الاختيار يحض كون هذا الوزن انصب الى تلك المساحة من
 الذي اعتبره ايزابا بيه لعدم كون التقاوت بينهما حينئذ

في الجبل المتين عليه بوجوه ما هو بعد منه فيما طول تسعة وعشر شبرا واطا وعمة نصف شبرا لا يتجاوز غرابة قدره

كان له وجه ومنها ان الشهيد رحمه الله في الذكرى بعد
اختلاف قدر المساحة التي ذهب اليها الشيخ قدس سره
حمل الارطال على العراقية معللا بكون هذه الارطال
بالمساحة المذكورة من المدينة وانت خبير بعد الاطلاع على ما
بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة الى المساحة المذكورة
يزيد على ثمانية واربعين منا وتفاوت المدينة بالنسبة اليها
لا يبلغ الى ستة وعشرين منا ولا يكون انسب منها بل الا
بالعكس على انه لو فرض كونها متساويين لا يكون تفاوت المذكور
اكثر ايضا كان الانسب هو اختيار هادون العراقية بناء على
تلك على المساحة المذكورة ونقصان هذه عنها اذا التفت
بحصول المضاب الشرعي الذي سماه قدس المساحة المذكورة
يحصل من المدينة الزائدة لا العراقية الناقصة وان كان
نقصانها عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا في
اختلاف الشيخ رحمه الله واذا عرفت هذا ظهر عندك سقط
ما بد نقص الشيخ اليها في رحمه الله في حواشي رسالته الموصولة

بالكرية

هذا هو الوجه الثاني في كون المساحة المذكورة هي العراقية
والوجه الثالث في كونها هي العراقية بناء على ما ذكرنا في
اختلاف الشيخ رحمه الله

بلغ تكبير السبعة وعشرين من ركا هو مذهب العلامة واما
المعهوم المردوب من الارطال العراقية وما بلغ تكبيره الى اثنين
اربعين شبرا وثلاثة اثمان شبرا كما هو المشهور للمعوم في
واكثر الفقهاء قالوا الذي لا ينقص قدرها عما تصدق عليه
الكليات الثلث جميعا يكون كباقيها تمام والعلم بمقبولها
جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير
التي رتبنا لها وهو ما يكون بالوزن ثمانية واربعين
منا وكسرا والمساحة مائة واثنين وثلثين شبرا وكسرا
متصف بالوصف المذكور ومصدق للقضية المشهورة المسند
خبر الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المعهوم الثالث الذي
فرد به هو الارطال العراقية المعبرة عند الجمهور والواقع هذا
المقدار ورايد على ما يصدق عليه الجمهور الاول والثاني فبين
اربعة وعشرين منا موافق قريبا من ستة اشرافان احد
ذلك المعهومين هو ما بلغ تكبيره الى سبعة وعشرين منا
لمائة واربعة وعشرين منا وكسرا اما المجهول والقطب الرو

صها

ماترور

رحمهم الله قد عرفت حقيقة قولها واما الرافض قدس سره في
من مذهب هذا ليس الامور اختلافا بل في القول بالارطال
وليريقا من شئ في تعيين احد المساحتين فان كان في ايضا
لها فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او مقفرا باعتدال
دون شئ للمساحتين يصير الاقل المعتبر اربعة ويكون مصداق
لجميع المقدارات او الاول قد تقرر وجهه فان كان الجليل الجليل
نظم الكلام في تلك المسئلة السديين **مسئلة في تحقيق المسئلة**
ان العيصي العيصي باعتبار ما يرضى له من الغليان وقول العيصي
احكام شرعية **مسئلة** الحق فقها ونا رضوان الله عليهم على
تحقق الحق في إطلاق الغليان المقصود بالقلب فيما روي في الكافي
والتهذيب عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شرب
العصير قال شرب ما لم يغل فاذا غلى فلا شرب قال قلت جعلت
اي شئ الغليان قال القلب الحديث والمراد به على ما يظهر من كلام
غيره هو ان يصير اسفلا اعلاه ولعل هو المقصود ايضا من الشئ
فيما روي في الكافي وغيره عن فديج قال سمعت ابا عبد الله عليه

والمسئلة السابعة قال
الحكم

يقول اذا قل العصور على حرر الحديث فان المشيخ هو من رواه
 وغيره عن عليان فيها ذلك يكون العطف بالواو في الرواية
 ويحتمل ان يكون المقصود من المشيخ هو المقارنة للعليان او
 عليه فيكون العطف لمحض السمع او الترتيب للاشعار بعدم انكار
 احدهما عن الآخر اذ علم كفاية المشيخ بكون عليان وما وقع
 في نسخ التهذيب من لفظه ابدل بالواو هنا مويد لعدم
 وانما ما تم اليه بعض العلماء في هذا المقام من الاستدلال هو اذا
 خلى واشتد فان كان المراد يعني العليان والمشيخ او معنى
 الحاصل بجموع عليان كما قيل فتم الى عليان من قبل المشيخ
 اليه الرواية وان كان المراد معنى آخر يمكن ان يحصل العليان
 بدون معتبره في تحقق الرواية في ادلة عليا في الروايات بل
 انما تدل على استقلال جموع عليان في رواية اخرى غير اعتبار
 غيره فيها الا على سبيل الدلالة على كفاية المشيخ عما مر
 وكما صارت النار فيما روي في الكافي والتهذيب عن عبد الله بن
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل علم يابته النار فهو حرام حتى

يقول في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة

ينبغي

ظاهر

يذهب لكاه ويقطع الحديث فان اصابة النار يعني ان الكاه
 كما هو المراد من جملة اسباب عليان قد اعيد لانه السبب على
 واصابة الرواية بحرقه على اصابة النار بحرقها كما يروى في
 الرواية فليس يحسنه فانها لا بد لادوارها وارجاء وغيرها من
 مترتبة على عليان سواء كان متبعا عن الامة المذكورة او
 غيرها وقد صرح الشهيد الثاني في شرح المقرة بالعموم فساد
 كونه بالنار وغيره وعقد صاحب الوسيلة عليان بنفسه من غير
 احواله فالوجه في التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب وخصه
 الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الرواية التي يتحقق
 بهذا السبب الخاص لا غاية الرواية المطلقة فان ما يروى وعليان
 بنفسه انما يكون غاية حرمته في الحلية بدون اعتبار ذهاب الثلثين
 كما ستعرف **المسألة الثانية** في نجاسة ذهاب الرواية في الوسيلة الى
 تخصيص النجاسة في العصور المذكورة بصحة عليان بنفسه لا بغيره
 وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التقيين ولكنهما استدلوا
 عليان الاستدلال والشهيد حرمانه في البيان بعد ذكر نجاسة

يقول في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة

والعصور اذا قل قبل ذهاب ثلثي بالنار او من نفسه على سبيل
 اكثر علما كما في نسخة التهذيب والشيخ ابو جعفر السيد الرضوي في
 الصلاح وسلاسل واردين وقال ابو علي بن عبيد الله صاحب
 ثواب جسد عمر وسكر لم يكن عليه صلوات الله تعالى انما
 قصد الا انها نجاسة وكذلك سبيل العصور في ذهاب اصاب
 والنجس وقال ابو جعفر بل يبر لا بأس بالصلوة في ثوب اصابه
 خمر لان الله حرره شرها وحرره الصلوة في ثوب اصابته مع انه
 حكم بخرجه ماء البدر اجمع باصاب الخمر فيها لنا وجوه الاول
 على ذلك فان السيد الرضوي قال لا خلاف بين المسلمين في
 لزوم الاما يحكي عن سدا لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ رحمه الله
 للنجاسة بل لا خلاف وكل من سكر عند حكم الحكم للصلوة مع اصابها
 القناع بذلك وقول السيد الرضوي الشيخ حجة في ذلك فانه
 اجماع منقول بقولها وهما صادقان فيقلب على الفن ثوبه
 الاجماع كما يكون حجة اذا قل متواترا قلنا اذا قل احادنا
 غريب وجوه الاول كونه نجاسة كسكر بدون استثناء غير

يقول في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة
 في نسخة من نسخة

والعصور

بالاصالة مع ان مقتضى منه بالاتفاق والثاني حكمه بخاتمة
 المذكور قبل ذهاب ثلثه مطلقا مع انه لا خلاف في طهارة بعض
 انواعه قبل ذهاب ثلثه اذ اصابه لا كما سيأتي في ذلك حكمه
 بهابدون اشتراط الاستناد مع تصحيحه في سائر كتب ^{الرابع} وفي
 نسبة القول بخاتمة الجميع الداخلي في العصور المذكورة الى اكثر العلماء
 الذين عد منهم الشيخ والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى من خلوهما
 الذي نقل عنهما عن ذكر العصور ومع ما ترى من تصحيح الشهيد ^{طهارة}
 مع كالتسوية وتجرم المعلوم لكل من رأى تصانيفه بعدم وقوعه
 على قوله بالخاتمة الا مع عدم ادخال احد من علمائه
 في جملة العلماء المذكورين الخامس دعواه الاجماع على هذا الحكم
 المشترك على خاتمة العصور المذكورة بنقل المرتضى والشيخ مع ان
 ما نقله عن المرتضى انما هو في خصوص الخبر وما نقله عن الشيخ
 خالف عن ذكر العصور بل عن ذكر عدم الخلاف في غير الخبر فاعلم
الحكم الثالث والرابع في الخلية والظن ان لما كان الغليان ^{الجب}
 للحرق والخاتمة على وجهين كونه بغير النار وكونه بالنار

مرجع

مرجع كل منهما اما الى صيرورة طلاء او خلا يكون الاحتياط
 العقلي اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورة طلاء بغير النار
 تكون العادة منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اصابة النار
 ويعتبر عنه نفسه وان كان باعداد حرق من الهواء او الشمس ^{الثاني}
 ان يصير طلاء بطيخة على النار الثالث ان يصير خلا بعد
 اصابته النار بابقائه على حاله مدة ولا خلاف في جليته ^{الاول}
 وطهارة مطلقا ولا في جليته الثاني وطهارة بشبهه ان يدب
 ثلثاه ويقتل ثلثه واما الثالث فيصح ما ذكره الشيخ رحمه الله
 النهاية بقوله والعصر لا بأس بشبهه وبعبارة ما في نقله ^{العلامة}
 الذي يحرر ذلك هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرره
 وبعبارة ان يقع في كونه خلا واذ غلى العصور النار ^{المرجع}
 شربه الى ان يذهب ثلثاه ويقتل ثلثه وهذا هو ان تراه
 قد صار حلا ولا يحجب الانا، ويعلق به او يذهب من كل ^{هم}
 ثلثة وانيق ونصف وهو النار ثم ينزل به ويترك حتى يبرد
 فاذا برد ففقد ذهب ثلثاه ويقتل ثلثه انتهى وانظر في الفتاوى

حتى يذهب ثلثاه فقال لا بأس واما عصوره فقد حله بعض
 الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار وسال الصادق عليه السلام
 عن المضج كيف تضعه حتى يحل ما اخذ ما الترافعة حتى يذهب
 ثلثاه انتهى وكان مراده بالثلث من هذا السكر او ما يؤول اليه
 لا ما من الغليان او ما يقرب من كماله من لسانه كماله
 ولتصريح بما ينافيه في الله بقوله ولا يحرم من الزبيب ان غلى
 على الاخرى ثم ان الشهيد ثلثا رحمه الله في شربها بعد الاستعداد
 على هذا الحكم يخرج عن مقتضى العدة باصالة الخل وباستصحابه
 وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لم ينه عن روايته على
 جعفر قال وسند الرواية والمهم ضعيفان فالقول بالتحريم
 اضعف لما في الخاتمة والاشبه في قبحها انتهى ولا يخفى ان الفرق
 بين القول بالتحريم والخاتمة في هذا المقام بضعف الاول ^{علم}
 الشبهة في انقضاء الخل لا يخلو عن خفاء لثبوتها في عموم الروايات
 بالنسبة اليها وكان الوجه في ما مر عدم النص على خاتمة العصور
 مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون

هنا

هنا لا بالتحريم ولا بالخاتمة فيكون عدم الخاتمة هنا اتفاقا
 وايضا لا يخفى ان كل ما استدل به على عدم تحريم عصور الزبيب
 سوى ذهاب ثلثه بالشمس جار في عصور التمر ايضا والاختلاف ^{الثاني}
 موجودان ولكن تمسكهم بالاول اذ يخرج عن مقتضى مقتضى
 وقوعه في عصور العصور بالعبث بما يدب على حرمة الغليان ^{والحال}
 ان الروايات المشهورة في هذا الباب جارية عن هذا الشهيد
 تمسك القائلين باستواء الزبيب والتمر للعصير في ذلك تلك القوا
 لما يخلو من قوع ثم ان الشهيد رحمه الله كانه ما دل على ما بينهم
 كلامه الى الخافي التمر بالعصير دون الزبيب ولعل الوجه في الفرق
 بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب بالشمس دون التمر وثبات
 دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة قد برهننا ان ذهاب
 الثلث في العصور الخالص محلل بالاشبه كما مر فهل يكفي في المرد
 بغيره ايضا دلالة لا يقتدر في الكافي والتهذيب عن عنة
 بن حبان عن ابن عبد الله بن ابي في رجل اخذ عشرة اطلال من
 العنب فصب عليه عشرة اطلال من ماء ثم طبخها حتى ذهب عشرة

بقوله فان كان عصير الكحل الما على اوله فان على لم يحل
 اما على من قبل نفسه حتى يهوى اسفل اعلاه واعلاه اسفل حرم
 ونجس الى ان يصير خالصا او يعلو فيه حلا لا يعلو
 وان على النار حرم حتى يذهب بالنار فصفه نصفه من حرم
 او يصفى الاناء ويعلق به ويعلق وان لم يعلو اصلا حلا لا كان
 او عصير انتهى ان لا يكون حلا وان كان طاهرا وظاهرا للحق
 حيث قال في الشرايع ويجوز العصير اذا على من قبل نفسه او بالنار
 ولا يحل حتى يذهب ثلثه او يقلب خالصا انتهى والعلامة حيث
 في الارصاد عند اعتماد الاشارة الحرة والعصير اذا على واشتد
 الان يقلب خالصا او يذهب ثلثه انتهى وكذا في القواعد في
 حيث قال في القواعد ويجوز العصير العنبى اذا على حتى يذهب ثلثه
 او يقلب خالصا انتهى وكذا في الدرر ان يكون حلا لا ايضا
 وظاهر ما من رواية ابن سنان وكذا ما روى في الكافي عن رجل
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالت عن العصير يطبخ بالنار حتى يعلو
 من ساعته اشرب صاحبه قال اذا تغير عن حاله وعلى فلا خير

فيه

في حق يذهب ثلثه ويبقى ثلثه الشريف مؤيدان لقوله الشيخ
 حرم ما يعلو ما سبق على حفظ طاهرها ولكن لا ينجس مكانها
 بنجس من التخصيص فلا ينافيان قوله الحق والعلامة والشهيد
 ولعل هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب لعدم حله في حرم
 طهارتها بعد الحرة والنجاسة بصيرورتها خلا فان مصير
 مطلقا الى الخلية انما يكون بعد خمرته كما هو المشهور وكذا في حرم
 ويظهر بصيرورتها خلا وان كان نجو علاج كالقلاء الملع فيها
 على ما هو المقتضى برهن الطائفة والله اعلم بحقيقة هذا
 تصويرا لهذه المسئلة وتبيين حقايقها وقد بقي تحريمها
 وتوضيح دقائقها انما ان الامكام المذكورة مخصوصة على المشي
 بالعصير العنبى قال الشهيد رحمه الله في الدرر ولا يجوز
 من الزبيب ما لم يحل في شيش في حال طبعه الزبيب على الاصح
 لذهاب ثلثه بالشمس غالبا وخروج عن مسكن العنب وحرم بعض
 مشايخ المعاصرين وهو ذهب بعضنا لانه لا ينجس بالشمس
 رواية على حرمه عن غيره الى ان حيث قال عن الزبيب ينجس ما يعلو

في حق يذهب ثلثه ويبقى ثلثه الشريف مؤيدان لقوله الشيخ حرم ما يعلو ما سبق على حفظ طاهرها ولكن لا ينجس مكانها بنجس من التخصيص فلا ينافيان قوله الحق والعلامة والشهيد ولعل هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب لعدم حله في حرم طهارتها بعد الحرة والنجاسة بصيرورتها خلا فان مصير مطلقا الى الخلية انما يكون بعد خمرته كما هو المشهور وكذا في حرم ويظهر بصيرورتها خلا وان كان نجو علاج كالقلاء الملع فيها على ما هو المقتضى برهن الطائفة والله اعلم بحقيقة هذا تصويرا لهذه المسئلة وتبيين حقايقها وقد بقي تحريمها وتوضيح دقائقها انما ان الامكام المذكورة مخصوصة على المشي بالعصير العنبى قال الشهيد رحمه الله في الدرر ولا يجوز من الزبيب ما لم يحل في شيش في حال طبعه الزبيب على الاصح لذهاب ثلثه بالشمس غالبا وخروج عن مسكن العنب وحرم بعض مشايخ المعاصرين وهو ذهب بعضنا لانه لا ينجس بالشمس رواية على حرمه عن غيره الى ان حيث قال عن الزبيب ينجس ما يعلو

رولا وثق عشرة اوطال الصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال
 ما يطبخ على تلك ثم حلا الحديث فالتقى عليه السلام في الجواب عن
 السؤال المذكور بذكر ما هو القاعده الكلية في هذا الباب وسلك
 هذا الطريق في الجواب غالبا انما هو لا حاد من انما هو لا حاد
 الصوة المتوحد عنها في موضع تلك القاعده كما اذا سئل عن
 المسكوك في نجاستها فاجيب بان كل شئ طاهر ما لم يعلم نجاسة
 واما الظاهر عدم اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال الماء الطليل
 الملاقى للنجاسة فاجيب بان الماء اذا بلغ كرامه لم ينجس
 فعلى الاول يكون حاصل الجواب فيما نحن فيه كناية هذا الطبخ في
 حليته وعلى الثاني عدم الكفاية وقد حمله الاستاذ اظله في
 شرح الكافي على الاول معللا بنهاية التبيين في تلك الصوة
 عن كل من المزوج والمزوج منه ولا يخفى ان كان عمله على الثاني
 ايضا معللا بظهور ان الذهب في الماء فيها لطافة التزويج
 من العصير مع مفاد القاعده الكلية على طريق الروايات
 كما روى في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام

العصير

ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثه ويبقى ثلثه فهو حلالا للثوب
 ان العيار بهنا ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون الموصوف
 قوله عليه السلام هنا ما يطبخ على الثلث عبارة عنه لانه كل شئ او كل
 ما يطبخ كما لا يخفى **ومنه** ان الشيخ رحمه الله في النهاية في كلامه الذي
 نقلنا عنه ذكر ذهاب ثلثي العصير الذي هو مناط الحلية على
 الاول صيرورة حلالا والثانية نجاسة الاناء وعلوقه والثالثة
 ذهاب ثلثه وانما يصف منه عند كونه على النار اما الاخير فان
 قد ذكره في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب
 عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان نجس الاناء فاشرب
 وعن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال العصير اذا طبخ حتى
 يذهب منه ثلثه وانما يصف منه ثلثه حتى يبرد فقهدها
 وثق ثلثه واما الاول في مذكورة في رواية معوية بن وهب قال
 سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النجس فقال اذا كان حلالا
 الاناء وقال صاحب قد ذهب ثلثه وبقي الثلث فاشرب فان
 ظاهرها وان كان في ما جرى النظر لا يبعد على كون الحلاوة

انما هو لا حاد من انما هو لا حاد
 فلو كان حاداً لكان حاداً
 فلو كان حاداً لكان حاداً

مستقلة لانضمامها الى غيرها ولكن النظر الدقيق يقتضي ما
 من رواية عمر بن يزيد وما روى في التهذيب ايضا عن معوية
 عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة
 بالحق ياتي بالنجس ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه
 يشرب على نصف فقال لا تشرب قلت فما من غير اهل المعرفة
 ممن لا يعرف يشرب على الثلث ولا يستعمل على النصف فخيرنا
 ان عندنا نجاستها على الثلث قد ذهب ثلثه وبقي ثلثه نشرب
 قال نعم الحديث من حيث انهما دان على استقلا كل
 ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية يحكم بان يجب ان يكون
 المراد بها ان كلام من الحلاوة والنفس وقوله صاحب ذهاب
 ثلثه اذا لم يكن المستعملين لما لم يذهب ثلثه كما هو المراد
 بقرينة رواية معوية علامته مستقلة عطف بعضها على بعض
 فانها لو لم تحمل على ذلك لكانت تحمل اما على ان المجموع
 واحدة فتنا في الروايتين واما على ان بعضها علامته مستقلة
 دون بعضها فيقتضي ان ينظم الكلام ولا يليق ذلك بشيء

عليهم

عليهم الصلوة والاسلام ثم ان ابن حمزة رحمه الله في عبارة الى
 مر نقلها من السيلة اقصه عن ذكر ذهاب الثلثين الذي هو
 مناط التحقيق بذكر ذهاب النصف ونصف السدس اعتمادا
 على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالنار وجعل ايضا مجموع النجس
 الحلاوة علامة واحدة فرد بينها وبين الذهاب المذكور ولا
 يخفى ما فيها اما الثالث فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر
 عن المراد فان ما يذهب منه بعد ما ينزل به ويترك حتى يبرد
 يكون ايضا ذهابا بالنار ونعم لو كان قيد بما قبله الشيخ
 رحمه الله بقوله وهو على النار كان مفيدا للطلب فالأحسن
 هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان فتذكر ومنه ان يكون
 في تقدير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل
 ان نسبة الذهاب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب
 الاعتبار بل تقدم ذهاب جزء مفرغ من العسل على
 هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة ويمكن ان يستدل
 عليه ايضا بان نقصان الكيل والوزن هناك مسبب عن النقص

انما هو لا حاد من انما هو لا حاد
 فلو كان حاداً لكان حاداً
 فلو كان حاداً لكان حاداً

بعض أجزاء إلى الهواء ومعلوم أن المقلب إلى الهواء تلك
الأجزاء هو اللطيف فاللطيف وإن اللطيف أقل وزنا وكثر
جما من الكثيف فما ينقص من وزنه بالانقلاب المذكور لم
أن يكون أقل مما ينقص من كليله وإنما على أن نقصان الخ
قد يكون سببا آخر أيضا لداخله بعض الأجزاء في قوام بعض آخر
ودعوى أن تلك المداخل لا يمكن فيما نحن فيه بناء على أن
الحركة موجبة للتخلخل الذي هو ضد تماسك قطب جوار وقوا
من جهة ما يستلزم من انفتاح السعة المانعة عنها وحصول
الفرج المدة لها مع ما يمكن هناك من أن يكون في بعض الأ
قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب وقبض فيدخل بينك القوة
وزوال المانع وحصول المدة ما هو من قبل الأول فما هو
قبل الثاني ويستحق فيه كما قيل في سيجو السواد من
الزجاج والعصير فتأمل أيضا الجملة تبين أن ذهاب اللذين في
العصير المذكور حيث الكيل والحق تحقيق قبل ذهابها فبين
الوزن فالعلم في هذه المسئلة تبين أن الحق المراد بال

الذين

الذين ذهابهما من المخلطة بل الطهارة أيضا على ما مر
هو الشأن بحسب الكيل فيكون حلا لأطراف عند وصوله إلى
هذا الحد والشأن بحسب الوزن فلا يتحقق الخلية والذهب
أيضا إلا بعد تجاوزه عن الحد المذكور ووصوله إلى الحد
ولم أر أحدا من العلماء السابقين رضوان الله عليهم حار
هذا المطلب الذي هو علم المهمات وهذا الباب ما لم
في آثارهم ما يدل على يقين أحدهم منها بالقفا والمذكور
بحسب التقدير فما نحن نعلم في تحقيق هذا المطلب فأنه
من المهمات كان هو القرب لذلك هذه المسئلة في ذيل هذا
فقوله بها يقين في إحدى النظرات يكون المعيار لذلك
هنا ما هو بحسب الكيل لكونه معروفا بين الناس في أمثال ذلك
وكسولته عليهم من حيث إمكان هذا النوع من التقدير لهم
بالقصدة والتدبر وأما لهما من الأدوات الدالة على
عن ميزان صحيح أو قبان مجرب لا يظن أن به إلا بعد تحقيق
وتدقيقات لا يهتدى إليها أكثر الناس وليست تخمين النسبية

هذا هو المطلب الذي هو علم المهمات وهذا الباب ما لم في آثارهم ما يدل على يقين أحدهم منها بالقفا والمذكور بحسب التقدير فما نحن نعلم في تحقيق هذا المطلب فأنه من المهمات كان هو القرب لذلك هذه المسئلة في ذيل هذا

بين الذهب والباقي بحسب البصر أيضا بدون احتياج إلى آلة
أصلا ولكنه يظهر بعد التأمل في مفاد الروايات الواردة
ذلك أن المعيار هنا هو التقدير الوزني أو ما في حكمه مما يطابق
وذلك لأن حكمهم عليهم لم يفرق بينهم في هذا الباب ترتيب
للطية على ذهاب ثلثي العصير وبقاء ثلثه أو ما في معناه من ذهاب
أثنين منه وبقاء واحد على وجه تحقق بقاء هذا القدر
بالطبخ فنسأله أخذ هذا القدر بحسب الكيل أو بحسب الوزن لا يتحقق
هذا الفناء بالنسبة الميع قبال الزايد على الثلث بحسب الوزن فأنه
مستلزم لا مكان بقاء الزايد على الكيل أيضا لتوافقهما
في العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة وإنما استبعدت حال الكيل
بعد من جهة حصول القوام واحتمال دخوله بعض الأجزاء في بعض
ولا يجر في بعض الكيل في هذا الوقت قد يثلثي العصير وثلثه وإنما
يعرف بعض الوزن في ذلك لعدم حصول الاشتباه في حاله من
جهة أصلا ولأنه في ذلك بمثل فرضنا العصير ستة أمثاله
لست قصصا معينة فيجب أن يذهب ونضحي من أربعة أمثاله

الأربع

لأربع قصصات حتى يصير حلا لا فاد الطبخ إلى أن يبقى قصصتا
فحينئذ وإن كان مجالان يتوهم بلوغه النصاب بحيث يكون
الباقي بقدر ثلث المجموع بحسب البعوض فيكون الذهب لا يحال
ثلثيه ولكن العقل يعونه ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ
بحسب ما كان كونه زائدا على الثلث بحسب الحقيقة فأنه حاكم في
كان ثلثه بقدر قصصتين فيمكن أن يكون هذا القدر مع هذا القدر
والعلل الأثر في الثلث بقدر زيادة وزن العنقطة على الرقيق
ولا يكون الذهب والفضة في بقدر ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة
المذكورة في قوام الثلث المذكور فما دام لم يبلغ حد يطابق فيه
مئين موافقا لقد قصصتين في حال رقة لم يتحقق كون الباقي
ثلثا والذهب ثلثين فيكون المعيار بلوغه بلوغ هذا الحد بلوغ
هذا الوزن أو ما في حكمه بلوغه قد قصصته ونصفه فأنه علم أن
بين وزني الرقيق والعليط أي بين وزني العصير والطلا عند
كونهما على حجم واحد كتب واحد ونصف إلى اثنين أو كونهما على
قد قصصته إذا علم أن النسبة بينهما كنسبة الواحد إلى اثنين وهكذا

والذي هو الفصل المشترك بين نهاية زمان احرة وبداية زمان
فانهم ومن استعمل اللفظ الاوتية فيما روي عن عيسى بن عيسى
الكافي والتهذيب انه قال اذا زاد اللفظ على الثلث او قسره
صار فانها سواء كانت ههنا تيمنا او سفعولا بحسب التركيب
باعتبار انها مفسرة باربعة درهما صريحة في الوزن بلا شبهة
احتمال الكيل فيها فقد على ان المعيار ههنا هو الوزن لا
ومثل استعمال اللفظ الدائقي فيما روي في الزمان بقوله
عليه السلام حتى يذهب منه ثلثه وانيق ونصف فان الدائقي في اصل
وضعه عبارة عن سدس درهم الذي لا يجري فيه شائبة الكيل
خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه التحقيق كما في
الشيخ رحمه الله حيث عبر عنه في النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يدب
من كل درهم ثلثه وانيق ونصف ثم انه قد ظهر بهذه الاسرار
طبق ما سبق من الدلالات التي ينبغي ان يكون الرطل ايضا في امر
محدث عقبة خلد بناء على المعنى الاول للمعيار يستعمل في الوزن
المعروف فيه لا بمعنى الكيل كما في بعض الروايات جسا فصلنا في

وبالجمله يمكن ان تقوم تلك المعرف ايضا لمن تتبع واستخرج
مقام معرفة الوزن الذي هو المعيار ههنا كما عرفت فليست
لهذا التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثي العسير مطلقا
على تحقيق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك
يكون الحال مشكوكا فيها لقارن احتمال الذهاب وعدم
حسب اعتباري للصورة والحققة فلا ترتفع احكام القياس
باصالة النوازل لا يحصل الحقيقة القينية الموقوفة على تحقق
على الوجه المذكور وفي الفاظ الروايات اشارات لطيفة الى
هذا التحقيق مثل استعمال اللفظ الباقي في مقابل الذاهب فانه
مستبعد ان المراد بالذهاب هناك هو الفناء والانفصال لانه
الدخول والانماج في قوام ساير الاضراء فان الذاهب ههنا
المعنى لا ينافي البقاء في الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر فناء
الثلثين في اكثر الروايات مع انه يجب الظاهر مستغن عن دفع
القولهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين تحصل الحقيقة سواء في
او اقل منه فما الوجه في هذا التخصيص قلت المراد تعيين الان

الذي

بقية رواية اخرى وعينها في هذا الباب حتى يصير شيئا حلا
اي يكون مثل التبيد المسكرة النفع دون احرة وكان لظهور هذا
المعنى في علمك به القائل باستقار التريب وعصير العنب في
ذهاب ثلثيهما لمحصل الحقيقة كما قد تمسك بهنهم رواية على
جسم على ما سبق فانهم هذا اضرار دنا البراءة في هذا البحث
الله التوفيق في البداية الى النهاية **البحث الثامن** قدره في الحديث
في الشكل الثاني عشر من القواعد السادة على ان كل اربعة حطب وثلثا
يكون سطح الاول في الاخر كسطح احد الباقيين في الآخر وفي الثاني
عشر السابقة على ان كل اربعة اعداد متساوية يكون سطح الاول
في الرابع كسطح الثاني في الثالث وهذه القضية الاخيرة باعتبار
ضم قضية اخرى اليها سميتم بهن الحسايبين هي ان القسمة
والقسمة متساكسان صارت مما يتوقع به كثير في الحسابات
وما يشبهها فان تعلم بها بين القسمة في كل اربعة اعداد
العلم بتساويها بدية او بهاننا اذا ضرب احد الواسطين في
الآخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان خارج القسمة مساويا

المقدمة لانه لو اخذ هناك بمعنى الكيل كان ذهاب ثلثي وزنها
عشر من غير كافي في الحقيقة على ما عرفت ولا يصح الجواب بالكتابة
واما بناء على المعنى الثاني فاستعمال الكيل مناسب
وجها آخر لعدم الكفاية فان قلت ما روي عمار السامي في بيان
صفة الشرب الخلال المتخذ من الزبيب من قوله عليه السلام ثم تكملة
كل قسط كراما ثم تكملة ثلثه فطرح في الاثنا الذي تريد ان
فيه وتقدره وتجعل قدره قسمة او عودا فتقدرها على قدرته
الماء الى آخر الحديث صحيح فان القسمة في الثلث والثلثين الكيل
دون الوزن قلت كلاهما فيما يحصل به الحقيقة في العصير المراد
كيفية اتخاذ دواء التريب لاهراء الطعام واذ ذهاب القرار
والترامج والطنن كما يدل عليه رواية اسمعيل بن فضال في هذا الباب
فلا بد ان يجب في الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن حتى يحصل
بالمقصود الذي ويكفي في الثاني ذهابها بحسب الكيل فيحصل
الطبي فان قلت هذه الرواية من عمار مودة بقوله وصف لي
ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير لا اظن

بقية

لطرف الآخر واذا ضرب احد الطرفين في الآخر وقسم ^{الطرف}
على احد الطرفين كان الخارج موافقا للوسط الاخر فاق
ما كان من تلك الاربعة مجهولا يمكن استخلاص هذا
التدبير واما القضية الاولى فمن جهة عدم جريان الضرب
والقسمة في الخطوط لا يتفق بها هذا النوع من الارتفاع
الابعد اعتبار عرض الاعداد لتلك الخطوط بغير انشا
الخطوط متساوية ونزلة الوحدات فيرجع حكمها جديدا الى
حكم القضية الثانية ومن هذا القبيل ما بنوا عليه الطيغري ^{المعروف}
لاستعلام ارتفاع المرتفعات التي يمكن الوصول الى مسقط
جورها وهي في ارض مستوية احدها ان ينصب شاخص
اطول من القامة واقصر المرتفع فيبصر رأس المرتفع من
بصر شعاع البصر ورأس الشاخص اليه فيبعد ذلك اذ هو
قد ما بين الموقف الى اصل المرتفع فيفضل الشاخص على
القامة وقسم الحاصل على ما بين الموقف والشاخص وزيد
قد القامة على الخارج يكون المجموع هو قدر المرتفع وذلك

هذا هو الموضع الذي
يكون فيه المرتفع
على سطح الارض
التي هي مستوية

لان

لان نسبة ما بين الموقف والشاخص الى ما بين ^{الموقف}
والمرتفع كنسبة فضل الشاخص على القامة الى ارتفاع المرتفع
بدلا من الرابع فسادا لا اصولا على تناسب النظائر من
اضلاع مثلثين حاصلين هنا ما ذكر مع فرض خط مواز
للافق بين البصر والمرتفع فيكون الخارج مقسرا ^{حاصل}
احد الطرفين المعلومين في الآخر على الطرف المعلوم ^{قد}
الطرف المجهول هنا اي فضل المرتفع على القامة فيبعد ^{الارتفاع}
قد القامة الى الحصول تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب
لانهما ان يوضع مرة على سطح الارض بحيث يرى رأس
المرتفع فيها فينبغي اذ ضرب ما بينهما بين اصل المرتفع
قد القامة وقسم الحاصل على ما بينهما وبين الموقف يكون
الخارج هو قدر المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى
ما بين المرات والموقف لنسبة المرتفع الى ما بين المرات ^{وصلة}
لحصول مثلثين متناسبين في النظائر كما مر فيكون الخارج
قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الآخر على الوسط المعلوم

هو قدر الوسط المجهول اعني ارتفاع المرتفع المطلوب ومن
القبيل ايضا ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق الدار وقنوات
على البر ما يكون بمنزلة قدره ويرى ويلقى ثقبيل مشرق من موضع
معلوم من اواسط ليصل الى قعر البر بطبيعة فينظر الى المشرق
على وجه يكون الخط الشعاعي متقاطعا للقطر المذكور سواء
كان النظر اليه من ثقبيل مضاعفة الاصطراب او من غير او
ما شابهها فبعد ذلك اذ ضرب ما بين الموضع المعلوم من
القطر ونقطة التقاطع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
الموقف يكون الخارج هو قدر عمق البر وذلك لان نسبة
بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم ^{النقطة}
كنسبة القامة الى عمق البر مثلا فاما في الخارج مقسرا ^{حاصل}
ضرب الطرفين على الطرف المعلوم هو المجهول المطلوب وبما ^{مجهول}
ما لم ينعبر عرض الاعداد للخطوط الحاصلة من الزوايا المذكورة
ولم يرجع القضية الاولى لهذا الاعتبار الى الثانية لم يكن ^{مجهول}
ضرب المعلومين في الطرف او الوسط على المعلوم واجدهما ^{الخارج}

هذا هو الموضع الذي
يكون فيه المرتفع
على سطح الارض
التي هي مستوية

المجهول

المجهول فالقائمة في استخراج المجهولات هي القضية الثانية فهي
قاعدة عظيمة المنفعة جليلة الفائدة ينبغي عليها الخالص من صحت
كثير من المشكلات الحسابية في المعاملات وسائر ما يحتاج اليه
الانسان في احوال المعاش بل المعاد ايضا عند اتفاقها في ^{المسائل}
الشعبية ولما كان استخراج المجهولات بهذه القاعدة متبسطا
الشاب بين التبيين لا يمكن ان يخرج بها ما لا يجري في ذلك
سبب من اجله او عدة معين فلو قيل اي عدة اذ زيد على او
نقص عن عدة صارت ذلك او اي عدة اذ زيد على ونقص عن ^{العدد}
الغالب صارت ذلك لما امكن ان يخرج المجهول بهذه القاعدة
لاختلاف نسبة الجذور الى جذورها واختلاف نسبة كعدة ^{معين}
الى سائر الاعداد فلا يتأتى قياس بعضها على بعض كما هو المتأ
هنا بل الطريق في استخراج ذلك ^{المجهول} هو القامة او الخط ^{المجهول}
او ما يشبهها كالانحلال على ما سيشرح في كل واحد من ^{الاشياء}
فليعلم هنا انه لا بد من تلك المعلومات متفاد ولولا ^{الاشياء}
نسبة احدها الى المجهول كنسبة الباقيين الى الآخر ^{المجهول}

هذا هو الموضع الذي
يكون فيه المرتفع
على سطح الارض
التي هي مستوية

قاعدة
قاعدة
قاعدة

فان يكون ثلثها مصحها في المثلث وقد يكون اثنان منها مصحها
فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تقيم وقد يكون واحد
منها مصحها فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما انفق
الصريح بنوعها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالثالث ولطف التهمة
الاسئلة الاول ان يقال ان امان من الخط خمسة دراهم
امان بكر او كم منها بضع دراهم فالسؤال عن الاول ثمن سبعة
امان والمعلومات الصريح بها الثمن هو السبعة والسعر
في الحنة والثلث وظاهرات نسبة السعر الى السعر الى الثلث الى
لكنه كنسبة الثمن الى الثمن الى السبعة الى الجوهل وايضا بطر
الايه الفسبة السعر الى الثمن الى الثلث الى السبعة كنسبة السعر
الى الثمن الى الحنة الى الجوهل والمال واحد يقرب احد الى سطين
المعلومين في الآخر ويقسم الحاصل على العرف المعلوم يخرج احد
وثلثان وهو المطلوب والمسئولة في الثلث ثمن سبعة دراهم
والمعلومات الثمن والسعر فنسبة الثلث الى الحنة كنسبة
الجوهل الى السبعة ونسبتها الى الجوهل كنسبة الثلث الى السبعة

فيكون ثلثها مصحها في المثلث وقد يكون اثنان منها مصحها فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تقيم وقد يكون واحد منها مصحها فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما انفق الصريح بنوعها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالثالث ولطف التهمة

احد

حينئذ في الآخر بل هو القسوم عليه ولا يقع في اصلاحه على الآخر
وكلامهم على الآخر المعلومات ايضا فاقول **الحال** **الاسئلة** الثاني
وهو ان يكون اثنان من الثلث مصحها فيحتاج الى تحصيل
الثالث ايضا قل ان يقال اشترى سبعة فاني ربيع بربعة خرج
عشر فكم رأس المال او رأس المال ثمانية عشر فكم الربح فيهم والسؤال ان
قدما الربح في كل سبعة ثلث وان لم يصحح به في ثلث الاول بان
نسبة السبعة الى الثلث كنسبة رأس المال الى الثمانية عشر او بان
السبعة الى رأس المال كنسبة ثلثه الى ثمانية عشر فيضرب احد السطين
في الآخر الى السبعة في الثمانية عشر ويقسم على الثلث يخرج اثنان
وهو المطلوب ويترتب ان ثلث بان نسبة الثلث الى السبعة كنسبة الربح
الى الثمانية عشر ونسبة الثلث الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية عشر
فيكون الخارج مرقبة حاصل ضرب احد الطرفين في الآخر على الوسط
اي اربعة وخمسين على السبعة وهو سبعة وخمسة اثنان جوابا في كل
اذا قيل اشترى بربعة وسبع فثمانية عشر اربعة عشر فكم رأس المال
رأس المال اربعة عشر فكم الثمن فالحل اربعون او اربعون وعين

فيكون ثلثها مصحها في المثلث وقد يكون اثنان منها مصحها فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تقيم وقد يكون واحد منها مصحها فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما انفق الصريح بنوعها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالثالث ولطف التهمة

حينئذ

فيكون ثلثها مصحها في المثلث وقد يكون اثنان منها مصحها فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تقيم وقد يكون واحد منها مصحها فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما انفق الصريح بنوعها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالثالث ولطف التهمة

الثاني ثمان واربعة اقسام والاضابط ههنا اذا كان قدر الرجح او
الحسن معلوما ان يضرب هذا المعلوم في سعر الشئ ويقسم الما
على الفضل في السعر فماذا كان المعلوم قدره اسما لان
هذا في الفصل وقسم الما على السعر فاحفظ **واما القسم الثالث**
وهو ان يكون المخرج به واحدا والثلاثة فيحتاج الى الحصول **الثاني**
فمثل ان يقال اي عملة اذا زيد على خمسة ماربعة او اذا نقص
ربع ماربعة فالعلم هو السبعة في الاول والثاني
في الثاني لا غير فيحتاج الى الحصول عدة ذي خمس صحيح في الاول
ذي ربع كذلك في الثاني فيعمل على طريق السوال والسير في العمل
عددها نية الاول منها الى الثاني في كنية المجهول الى المعلوم
المخرج بدفع الاول الى ان نسبة الخمسة الى النية كنية
المجهول الى السبعة وبالابدان نسبة الخمسة الى المجهول كنية الخمسة
الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على السبعة فيخرج
خمس وخمسة اقسام وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان
نسبة الاربعة الى الخمسة كنية المجهول الى الثمانية والاربعة

المجهول

واما القسم الرابع وهو ان لا يكون شئ منها مضربا فيحتاج
الى الحصول الجميع فمثل ان يقال لنا خمسة وعشر مجموعا **امان**
بدلنا المخطئة بالخمسة مائة من ربع من فصار المجموع الذي
فان قدر المخطئة بدلها فلكان تبدل من المخطئة **الثانية**
يزيد على ربع المجموع نصفها **امان** نسبة الواحد الى النصف
المجهول الى الاثنين الترابيد ههنا فضا فيعمل بالضرب في الخمسة
ان القدر المبدل بالخمسة مائة **امان** ومن هذا القبيل
المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضي من الليل فقال الثلث ماض
يساوي ربع ما بقى فكم مضي وكوفي فانه فيهم منه ان الماض
اجرا **امان** كان الباقي من اربعة اجزاء فنسبة هذه الثلثة الى المجموع السبعة
كنسبة ساعة المجهول الى الشئ عشر فيقسم سطح الطرفين على السبعة
فيخرج خمسة وسبع فيكون الباقي ستة وستة اسابيع **لانه**
واسبع الى شئ عشر ولانه اربعة ماض ماض من ثلثة **الثانية**
الى السبعة كنسبة ساعة الى شئ عشر والمخرج بعد الضرب في **الثانية**
وستة اسابيع وعلى هذا استخراج كل منهما مائة اربعة مائة على

واما

هذا هو القسم الرابع
وهو ان يكون المخرج به واحدا
والثلاثة فيحتاج الى الحصول

بالدراهم فيهم من استحقاقه في اسبوع سبعة **ان** فيخرج
ايام عشرة اجمع المخطئة فيخرجون يوما بازا خمسة وعشرين
وربما فنسبة عشر الى ثمانية كنية عشر الى ثمن مجموع المخطئة
ماتان وخمسون على العشرين فيخرج اثنا عشر ونصف هو
المجموع فيكون من واحد بدلهم وربع وايضا اذا قيل لنا
ثلثة كليات من الزاوية او لها نصف الثانية وفي الثاني
ثلثا لثلاثة اخذنا ربع الاول وحصل الثاني وسدس الثالث **حاصل**
لثلاثة وتسعون دينار فينبغي ان يحصل عدة ذو ربع يكون
ذو خمس ثلثة **امان** اضعف داسدس كالحشيرة فان ضعفه **ثلاثة**
ولخمس ثلثة **امان** اضعف مائة وعشرين ذو دس فاخذ من
هذه الثلثة على مجموعها فرض فاجمع ثلثة وثلثون فنسبة العشرين
الى ثلثة وثلثين كنية المجهول الاول الى ثلثة وتسعين فيخرج
احد الطرفين في الآخر وقسمه الحاصل على الوسط فيخرج ستون
العدد الاول فالثانية مائة وعشرون والثالثة ثلثة وتسعون
ومجموع ربع الاول وحصل الثاني وسدس الثالث تسعون

ويستحق كثيرا احتياجا على بعض المسائل التي استعمال الاربعين
 فان زاد كما اذا قيل عشرة اجزاء دينار وخمسة عساق في دينار
 ان تسترى دينار واحد منها على السوية فكم من كل منهما هذا
 الدينار فيقيم منه ان المجموع خمسة وعشرون وان الدينار اذا
 بنحو وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص من دينك المتساويين في
 عشرة منها وثمن العالي في عشرة على عكس الثمنين نسبة العشرة الى
 وعشرين كنسبة ثمن العساقي من اجزاء الدينار الى مجموع ديناروا
 ونسبة عشرة الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات من اجزاء
 الى مجموع فينبغي في الاول العشرة الموافقة لمسطح الطرفين الى
 وعشرين بخمسين وفي الثاني خمسة عشر اليه بثلاثة اقسام فيقيم
 باستعمال تلك الاربعين قد كالا الثمنين من اجزاء الدينار
 ويعينه قد ما يشترى من كل واحد منهما وهو ستة فقد
 انما اتم الى الدجاجات والعساقي ثلث كالبطون يحتاج
 الى استعمال ثلث من الاربعين المناسبة وهكذا على قدر الحاجة
 ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقلام مملوءة احدها

عشر

باربعة

الاول والثاني والثالثة للثلاثة وعل هذا
 الحساب الى عشرة المذوق فان استخراج قدر الاجرة في المراتب
 المفروقة في امثال ذلك لا يتيسر بحسن استعمال الاربعين للثلاثة
 لانه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي في رعاية
 زيادة اجرة القائمة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية
 وهكذا ابدا من جملة ما يحصل من جميع الاعداد من الواحد
 العشرة كما في المثال المتولدة او اقل واكثر على حسب ما
 يفرض في غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد التي يستخرج
 بها حاصل جميع الاعداد على النظم الطبيعي في جميع الصور
 كما ينبغي ذكرها في ذيل ترجمة الارطاطيق للعلم بعدد قصر الحكم
 الشرعي في الجواب على هذه الاعداد المخصوصة المذكورة في
 السؤال بل اعتبار تلك الخصائص في عمل سبل التمثيل كما
 المتعارف في امثاله لك فاذا قيل مثلا ان يخفر اربع قانات
 بنجر ثمانية خفر قامين فالطريق ان يجمع من الواحد الى
 فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثني فيصير ثلثة فلا نسبة

في ان يستعمل في استخراج

الاول

الثقة الى العشرة كنيسة قد اخرجت المجهول الى خمسة دنانير
 ان يتحقق مجموع ثلثي القامتين دينار ونصف دينار واذ كان
 ان يخرج خمسة عشر فخرج خمسة فلكون حاصل جميع الواحد
 الحنة عشرة مائة وعشرين حاصل جميع الحنة عشرة والمائة
 من قسمه حاصل ضرب احد الطرفين في الآخر وهو ثلثا مائة على
 المعلوم وهو مائة وعشرين اثنان ونصف يعرف ان يتحقق
 للمعنى المذكور من جملة العشرة دينار ونصف دينار وخرجت
 المذكور لا يخفى ان ههنا حقيقة لم اطلع على منقطن بها هي انه
 لو حمل ذكر القامة والقامات ايضا في الحديث المذكور على التفسير
 كما حمل عليه وهو الظاهر المتبادر المطابق لظاهر حتى ان انا
 فرضت بدل القامة قصبة او ذراعا او ما شئت بهما من المقاييس
 الحكم في مثل ما فصلناه في القامة لاسهل الحكم المذكور حيث
 الاختلاف في اجرة قدر معين بحسب اختلاف تقديره بالامور
 ببيان انه اذا فرضنا قدر القصة مساويا للقامتين وقد القامة
 مساويا لثلثي ذراع ثم فرضنا ان يقبل جفر قدر معين مساويا

هذا هو المقصود من قوله
 في الحديث المذكور على التفسير

لا

عشرين قامة بعشرة دراهم فخرجت قاسمتين ينبغي ان يكون
 للصورة المستولة عنها في قدر الاجرة المستولة على القامتين
 مع انه كان مستحقا في الصورة المذكورة لجزء من خمسة وخمسين
 جزءا من عشرة دراهم وبارز ان يستحق في الصورة المذكورة بالجملة
 المذكور لثلاثة اجزاء من مائتين وعشرة اجزاء من الدرام المذكورة
 وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول والعلم عند الله و
 اهله وبهذا تحتمل الاجمات المتعلقة بالاربعة المتناسبة
 يتلو الكلام في الارضا طبق ان شاء الله تعالى

الارضا طبق

ولقد يوناني عبارة عن خواص الاعداد او العلم بها او العلم
 التي يبحث فيها عنها فوضعت هذه الحساب والفرق ان
 المطلوب الاصل في الحساب استخراج جملة من معلوماته
 وفي استعلام الخصومات العارضة له مطلقا او بعضا قيا
 الأولية او الثانوية وهكذا البعض احدى تلك الخصومات
 على ثلثة انواع **الفرع الاول** وهو ما يكون عارضا للعدد

هذا هو المقصود من قوله
 في الحديث المذكور على التفسير

هذا هو المقصود من قوله
 في الحديث المذكور على التفسير

ن

كس يكون أقل قدرا أو أكثر قدرا من الجميع ومع ذلك يجمع ما
 التبرع على هذا التقدير إلى أن العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه
 ضعف ما يجبره نصفه في أحد الطرفين بما زاد عليه في الطرف
 الآخر وهذا كما ترى لا يحصل إلا في الثاني أن نوصف سلسلة
 للكسور فيما تحت القصاص مبنى على عدم تصور معنى الصحيح والكسور
 كما هو حقه فإن التحقيق فيه أن ليس للأعداد صحاحا كانت أو
 كسورا الآسلسلة واحدة منتظمة أنظاما طبيعيا من لواحد
 إلى ما لا نهاية ولو انقسمها إلى القصاص والكسور كما هو متعارف
 الإطلاق والاضافة فإن كلا من أحاد تلك السلسلة إذا
 مطلقا فهو صحيح وإذا أخذ مضافا إلى ما يفرض واحدا فهو كسر
 فالنصف مثلا ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن
 عند فرض الاثنين واحد وعن الاثنين عند فرض الأربعة واحد
 وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتصور أن يكون
 للكسور سلسلة أخرى مع عدم إمكان تعيين شيء منها للمبدئية
 لما مررت الإشارة اليه من عدم إمكان كسره أو أقل من جميع الكسور

أو أكثر

هذا هو المقصود من
 هذا التقدير

بلونها إلى المئات أو الألوف كاللا يخفى فمن نقره في قانون ذلك
 أن التفاوت في جميع المراتب إنما يكون بقدر ضعف مربع القاضل
 بين العدد وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الأولى لو كان القاضل
 بينهما واحد أو ضعف مربعه اثنين يكون بقدر اثنين وفي الثالثة
 يكون القاضل اثنين و ضعف مربعه ثمانية يكون بقدر الثمانية و
 هكذا أيضا يبلغ القاضل في المراتب الأخرى لا يحتاج إلى
 زائد على تحصل ضعف مربعها فينتج المقصود في كل صورة
 تأمل في أمثلة لا يخفى أن هذه الخاصية مستمرة في خاصية أخرى
 هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع حاشيتي المصلتين
 وعن نصف مجموع ما في المرتبة الثانية منها بأربعة وعن نصف
 مجموع ما في الثالثة تسعة على هذا القياس فالقانون حينئذ
 أن التفاوت في كل مرتبة يكون مساويا لمربع القاضل بين
 والحاشية في المرتبة الأولى واحد وفي الثانية أربعة وفي الثالثة
 تسعة وهكذا ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع
 سطحي الحاشيتين التاليتين المصلتين مع سطح نظيرتيهما

السبعة أربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي الأربعة والثمانية
 ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلاثة والتسعة تسعون
 ثمانية عشر وهكذا قال صاحب نظائس المثلثات أن القانون في هذا
 التفاوت أنه في الأولى بقدر مربع الاثنين والواحد وفي الثانية
 بقدر مجموع ذلك مع مضروب في الفرد التالي للواحد أي الثلاثة
 الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروب في الفرد التالي للثلاثة
 وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه آخر في الأولى بقدر مضروب
 الأولى في أول المربعات المتتالية أي الواحد وفي الثانية بقدر
 وثاني تلك المربعات أي الأربعة وفي الثالثة بمضروب ثالث
 المربعات أي التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك أن
 استخراج المقصود في أكثر الصور المفروضة مشكل شي من هذه القوانين
 ولا سيما الأولى فإنه يحتاج فيه إلى أن يتبع من الواحد إلى
 الموافق لعدد الحاشيتين فيجمع بعضهما مع بعض بعد ضربها
 في بعض مع حفظ مراتب الأفراد الواقعة بينهما فلا يتيسر ذلك
 إذا بلغت المراتب إلى بعض عشرات لمرة أهل الحساب فلهذا

هذا هو المقصود من
 هذا التقدير

هذا هو المقصود من
 هذا التقدير

بلونها

من الصاعدتين بأربعة فإن الخمسة منهن لا يكون مضعفاً لهما
 ومسطحاً فإذ ليتها اثني عشر وصاعدتيها اثنين وأربعين
 أربعة وخمسين وأن السبعة يكون مضعفاً لهما ثمانية وخمسين
 ومجموع مسطحي نازليتها وصاعدتيها مائة واثنين هذا في
 الحاشيتان في النازلة والصاعدة في أول مراتب البعد وثانيتهما
 من العدد وان فرضنا في ثمانية المراتب وثالثتهما يصير نقاد
 اثني عشر وان فرضنا في الثالثة والرابعة يصير أربعة وعشرين في
 الرابعة والخامسة أربعين وفي الخامسة والسادسة ستين فالك
 صاحب القانون ههنا ان الأربعة في الصورة الأولى
 تضرب في أول الأفراد أي الواحد فالعاصل أربعة وفي الصورة الثانية
 تجمع هذه الأربعة مع مضربها في ثاني الأفراد أي اثنين فيصير
 اثني عشر وفي الثالث تجمع هذا اثني عشر مع مضروب الأربعة
 في ثالث الأفراد أي ثلاثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد
 الأولى من الصور ان تضرب الأربعة التي هي قدر التفاوت فيها
 في مجموع الواحد وما يليه إلى عدة هو قدر القاضين بين العدد وأربع

الحاشيتين في الصورة الأخيرة من الصور المفردة حيث يكون قدر
 القاضين بين العدد وأربع حاشيتين فيها خمسة يضرب الأربعة
 في مجموع الواحد إلى خمسة أي خمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا
 القياس فتأمل في القانونين واحترس لهما ومنها كون ضعف
 مربع كل عدة ناقصاً عن مجموع مسطحي الحاشية النازلة الأولى في
 مع مسطحي نظيرتيها من الصاعدة بستة وعن مجموع مسطحي الأولى
 من النازلة والصاعدة في الرابعة منها ثمانية وعن مجموع مسطحيها
 في الخامسة بعشرة فإن ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو
 ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الستة والسبعة في التسعة أي
 وسبعين بستة وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة
 أي ثمانين بثمانية وعن مسطحي الخمسة في الواحد والسبعة في الأربعة
 أي اثنين وثمانين بعشرة والصاعدة في التفاوت ههنا انداماً
 بقدر ضعف القاضين بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون
 ضعف مربع كل عدة ناقصاً عن مجموع مسطحي الثانية من النازلة
 رابعها مع مسطحي نظيرتيها من الصاعدة بعشرة وعن مجموع مسطحي

فإن كان عدد الحاشيتين
 من مضروب الأربعة
 في مجموع الواحد وما يليه
 إلى عدة هو قدر القاضين
 بين العدد وأربع

الحاشيتين

وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر في الخمسة عشر مائة من
 باثنين وأربعين والصاعدة في التفاوت ههنا انداماً بقدر مضروب
 الستة في قدر القاضين بين البعيدة والقانون الشامل
 الصاعدة والسابعة عليها ان التفاوت في كل منها بقدر مضروب
 ضعف القاضين بين العدد والحاشية القريبة في نفس القاضية
 وبين البعيدة ومنها كون مربع كل عدة مساوياً لمسطح حاشيته
 المتقابلتين مع مربع الفضل بين العدد وأحد الحاشيتين فإن
 مربع الأربعة مثلاً ستة عشر وهو مساوياً لمسطح الثلاثة والخمسة
 ومسطح الاثنين والستة مع الأربعة ومسطح الواحد والسبعة
 التسعة ومنها كون مربع كل عدة مساوياً للعاصل جمعهم كل ما
 إلى الواحد مساوياً ومثلها وبعبارة أخرى لحاصل جمعهم ضعف
 كل ما تحته إلى الواحد فإن مربع الخمسة مثلاً خمسة وعشرون وهو
 جمعهم الأربعة والثلاثة والاثنين والواحد مرتين هو أيضاً خمسة
 عشرون ومنها كون كل عدة بحيث إذا زيد عليها واحد وضرب
 في نصف مربع العدد أو نصف المجموع في تمام مربع كان العاصل

الثانيتين في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيها في كذا
 بأربعة وعشرين فإن ضعف مربع السبعة مثلاً ثمانية وتسعون وهو
 ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الستة والتسعة في الأربعة عشر مائة
 وأربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والتسعة في الأربعة عشر
 أي مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والتسعة في
 الثلاثة عشر أي مائة واثنين وعشرين بأربعة وعشرين والصاعدة في
 التفاوت ههنا انداماً بقدر مضروب الأربعة في قدر القاضين
 بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدة
 ناقصاً عن مجموع مسطحي النازلة الثالثة في الخامسة مع مسطحي
 نظيرتيها من الصاعدة بثلاثين وعن مجموع مسطحي الثانيتين
 في السادسة بستة وثلاثين وعن مسطحيها في السابعة باثنين
 وأربعين فإن ضعف مربع الثمانية مثلاً مائة وثمانية وعشرون
 وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الستة والاحد عشر في الثلاثة
 عشر أي مائة وثمانية وخمسين بثلاثين وعن مسطحي الخمسة في الأربعة
 والاحد عشر في الأربعة عشر أي مائة وأربعة وستين بستة

فإن كان عدد الحاشيتين
 من مضروب الأربعة
 في مجموع الواحد وما يليه
 إلى عدة هو قدر القاضين
 بين العدد وأربع

وعن

لجميع مضروب في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعه
مثلا اذ اريد عليها واحد صار في خمسة وحاصل ضربها في الثانية
او ضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون وهو مساو لمجموع
الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد **ومنها**
كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدة آخر ثم قسم عليه يكون مضروب
الحاصل في الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت في
الاربعة كان الحاصل اثني عشر واذا اقيمت عليها كان الخارج
ارباع ومضروب ثلثة ارباع في الاثنى عشر تسعة وهي مساوية لمربع
الثلثة **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا قسم على عدة آخر ثم قسم
الآخر عليه وضرب جميع الخارجين في مسطرها كان الحاصل مساويا
لجميع مربعيها فان العشرة مثلا اذا قسمت على خمسة خرج اثنا
واذا اقيمت العشرة عليها خرج نصف مضروب اثنين ونصف في مسطح
العشرة والتمتة اى الخمسين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع
مربعيها **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع كل منهما
وزيد على المجموع مسطح احد القسمين في ضعف الآخر كان الحاصل

مساويا لمربعه فان التسعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعه وربع
وضارت تسعة وربع اربعة وضارت تسعة فاذا اريد على مجموع
مسطح الثلثة في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اى
وعشرون صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع التسعة
كون كل عدد بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطرها ناقصا عن ربع
العدد بقدر مربع الفضل بين النصف واحد القسمين فان مسطح
والاثنين من قسمي الثمانية اثنا عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر
مربع الاثنين **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم
اضيف الى الباقي كسر الذي خرج اقل من مخرج الكسر المضروب
كان المجموع مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط من
المجموع كسر الذي خرج اكثر من مخرج الكسر المضروب بواحد كان
الباقى مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خصلها اى الاثنان
صار ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صار تسعة وكذا
اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثنى عشر منه **ومنها**
كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه اربعة على مخرجاته ثم زيد على

مساويا

بذلك العدد مخرجته الذي يكون مخرج اقل من مخرج الواحد بعد
الاجزاء المسقط او عكس الامر كان الحاصل او الباقي مساويا
للعدة فان العشرة مثلا اذا اسقطت منه ثلثة احما سبق ثمانية
فاذا اريدت على الباقي ثلثة مساو لضعف الذي خرج اقل من مخرج
الخمس ثلثة صار عشرين واذا اريدت عليه ثلثة احما حصل اثنان
وثلاثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثنان بقي عشرون **ومنها**
كون كل عدد بحيث اذا اسقطت من بعض اجزائه بقية على اقل من مخرجها
ثم ضرب الباقي في المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فان العشرة
مثلا اذا اسقطت منها اربعة احما سبق ثلثة فاذا ضربت الثلثة في
مخرج الخمس كان الحاصل عشرين **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا
منه عدة من احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء اى
عليه عدة من احد الاجزاء وعلا الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول
على الثاني كان الخارج مساويا للعدد فان الاثنى عشر مثلا اذا
اسقطت منه ثلثة ارباع بقي ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباع
بقي ربع وخارج ثمة الثلثة على الاربعة اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه

خمس وعشر على الواحد ربعه حصل واحد وربع فتمت العشرة وربع
وضارت تسعة وربع اربعة وضارت تسعة فاذا اريد على مجموع
مسطح الثلثة في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اى
وعشرون صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع التسعة
كون كل عدد بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطرها ناقصا عن ربع
العدد بقدر مربع الفضل بين النصف واحد القسمين فان مسطح
والاثنين من قسمي الثمانية اثنا عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر
مربع الاثنين **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم
اضيف الى الباقي كسر الذي خرج اقل من مخرج الكسر المضروب
كان المجموع مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط من
المجموع كسر الذي خرج اكثر من مخرج الكسر المضروب بواحد كان
الباقى مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خصلها اى الاثنان
صار ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صار تسعة وكذا
اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثنى عشر منه **ومنها**
كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه اربعة على مخرجاته ثم زيد على

مخرج

عند القسمة كسر على كسر
العدد على الكسر الطبيعي

الحاصل جمع الجميع فان مضروب نصف عدد الواحد الى العشرة
الى الحصة في مجموع طرفيها الى الاحد عشر مساو لحاصل جمع
الى العشرة ومضروب نصف عدد الثلاثة الى الستة الى العشرة
في مجموع طرفيها الى التسعة مساو لجمع هذه الاربعة الى الثمانية
ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج جمع
الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعي فقول القاعدة فيه ان
مجموع طرفيها في نصف عددها ^{ان} كون كل عدد محب اذا
اخذ مع عددين او اكثر في صورة كون الكل متفاضلا بعدد
كان اذا اسقط من عدد واحد وضرب الباقي في عدد الثمانية
وزيد على الحاصل او تلك الاعداد صار المجموع مساويا
لاخرها فان الواحد والثلاثة والخمسة والسبعة المتفاضلة
بالثنتين اذا اسقط طرفيها واحد وضرب الباقي الى الستة في
قدر التفاضل الى الاثنين وزيد على الحاصل الواحد الذي هو
تلك الاعداد صار المجموع سبعة وهو اخرها وان الاربعة
والعشرة المتفاضلات بثلاثة اذا اسقط طرفيها واحد وضرب

الاشنان في الثلثة وزيدت على الحاصل اربعة صار عشرة ثم
اولا مثال هذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب المجموع في
عددها نصف الحاصل يساوي حاصل جمع بعضها مع بعض
عبارة اخرى اذا ضرب المجموع في نصف عددها فالحاصل يساوي
المجموع ففي المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار ثمانية في
حاصل ضربها في الاربعة اثنا عشر وثلاثون ونصف ستة عشر حاصل
ضربها في الاثنين وفي المثال الثاني اذا جمع الاربعة في العشرة
وضرب الاربعة عشر في الثلاثة حصل اثنا عشر واربعون ونصف
وعشرون كما مضى في الواحد والنصف ومن هذا يعلم ان
القاعدة المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة
على النظم الطبيعي كما مر سائلة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد
المتفاضلات ايضا فندبر ^{منها} وهو ما افطننا به كون كل
عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر سواء كان الكل متساويا
بعضها مع بعض على النظم الطبيعي ونقصه لا بعضها مع بعض
بفاصل قليلة او كثيرة او متساوية بعضها دون بعض شرط

الاشنان

القرابين والنظام في الانصاف والافصال كان مجموع القاسم
المقابلين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف كسره
الذي يكون خرج موافقا لعددها فان مجموع الحاشيتين للاربعة
والخمس الى الستة الى العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد
اي الحصة عشرة بقدر ثلثه ومجموع حاشيتي الثلثة والخمسة والسبعة
والسبعة الى الاثني عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة الى الاربعة
والعشرين بقدر ربعه ومجموع حاشيتي الثلثة والاربعة مع الستة
السبعة ومع السبعة والعشرة الى الثلثة عشر بالنسبة الى مجموع
الستة الى التسعة والثلثين بقدر سدسهم ومجموع حاشيتي الثلثة
والاربعة والثلثين مع الثمانية والتسعة والعشرة ومع الثلثة عشر
والاربعة عشر والثلثة عشر الى الثمانية بالنسبة الى مجموع هذه
اي الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس وقد بين
هذه الخاصية ان نصف مجموع حاشيتي امثال تلك الاعداد
بمنزلة كسر لها من خرج عددها اذا ضرب في تلك العدد يكون لها
مساويا لحاصل جمع تلك الاعداد فقد انحصرت تلك قاعدة

لخراج

لاستخراج جمع الاعداد في المتساويات والمتفاضلات والمتخطات
المعرفة بمطابق القرابين والنظام حتى فيما مبدؤ الواحد
والثلاثة يكون حاشيتيها ثمانية لكن الفوقانية في هذه
مغنية عنها بناها ما مر من استقلالها عند تقدير التفاضل
ولما كان مجموع حاشيتي كل عدد من الاعداد في جميع الصور مساويا
لمجموع طرفيها لمحصل جبر قد نقصان التفاضل على الطرف المتماثل
بزيادة مثله في الفوقانية على الفوقاني كان ضرب نصف مجموع
الطرفين ايضا في هذه الاعداد المذكورة بحري مجرى ضرب نصف
مجموع الحاشيتين في عددها فيكون ضرب نصفها قاعدا على اخرى
لاستخراج جمع امثال تلك الاعداد ولما كان مضروب نصف عدد
في عدد آخر ومضروب تمام الاول في نصف الثاني متوافقين وانما
يكون ايضا مضروب مجموع الحاشيتين في نصف عددها مساويا
لحاصل جمعها فعمل بذلك ان القاعدة المختصة في المشهور لاستخراج
جمع الاعداد المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية في استخراج
المتفاضلات على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فندبر

وهو ايضا ما قطعنا به كون كل عدد بحيث اذا ضرب في نصف متلوه
 او ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد
 متلوه على النظم الطبيعي وكان كل من هذه الحاصلين مساويا
 لعدد التركيبات الثنائية المحتملة في العدد فان كل عدد مضروب
 للثلاثة مثلا في نصف الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد الى الاربعة
 عشر وتلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة في الخمسة
 الاول مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس
 الثاني مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم مع السادس
 ثم مع الخامس ثم مع الرابع ثم مع الخامس وتخرج على هذه الخطة
 ثلث قواعد لطيفة احدها لاستخراج جميع الاعداد على النظم الطبيعي
 وهي ان يجمع العدد الاخير مع مضروب في نصف متلوه او بالعكس
 وثانيها لاستخراج عدد التركيبات الثنائية المحتملة في كل عدد
 وهي ان يضرب العدد في نصف متلوه او بالعكس وثالثها لاستخراج
 هذا المطلوب ايضا وهي ان يجمع الواحد الى متلوه العدد
 وهو ايضا من سائر ما نحن بآله في كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف

ثم الى المجموع ثلثة امثال متلوه وهكذا بزيادة واحد في كل
 مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا لمضعف مجموع مسطحات
 المقابلين من تلك الخطة الى ان ينتهي الى سطح السطرين ان كان
 العدد زوجا ولمضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة مربع الو
 حله ان كان فردا وكان كل من هذين مساويا لعدد التركيبات
 الثلاثية المحتملة في العدد الرايد على هذا العدد باثنين فان الاربعة
 مثلا سواء كان اضيف اليها ضعف ثلثة ثم الى المجموع ثلثة امثال
 الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان ضعف مجموع مسطحات في الواحد
 ومسطح ثلثة في الاثنين قصير عشرين وهو عدد التركيبات الثلاثية
 المحتملة في الستة وان الخمسة سواء اضيف اليها ضعف الاربعة
 ثم ثلثة امثال الستة واربعة امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد
 او ضعف مجموع مسطحات في الواحد ومسطح الاربعة في الاثنين
 ثم زيد على المجموع مربع ثلثة قصير خمسة وثلاثين وهو عدد التركيبات
 الثلثية الممكنة في السبعة وسفر على هذه الخطة قاعدة ان لا يخرج
 عدد المحتملات الثلاثية لكل عدد اوليها ان يقص من العدد اثنا

ثم الى

بأن يضرب العدد في نصفه في متلوه
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد

ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه وثلثة امثال متلوه متلوه
 وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان يقص من العدد اثنان فان كان
 الباقي زوجا لمضعف مجموع مسطح المقابلين منها وان كان فردا
 اضيف الى ذلك مربع العدد الوسط في **مجموعها** وهو ايضا من سائر ما
 كون كل عدد بحيث اذا ضرب في خمسة ثلاث متلوه من التركيبات
 او الثلثية او الرابعة او غيرها وقسم الحاصل على ما بقي بعد
 اثنين من العدد ان كانت التركيبات ثنائية وبعد اسقاط ثلثة
 ان كانت ثلثية وبعد اسقاط هذا القياس كان الخارج مساويا لعدد
 العدد من تلك التركيبات فان الخارج من قسمة مضروب في الستة
 الستة التي هي الخمرات الثنائية للاربعة والثلثية على الثلثية
 من الخمرات بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثنائية
 والخارج من قسمة مضروب في الخمسة في الاربعة التي هي الخمرات الثلاثية
 للاربعة الى الخمسة على الاثنين الباقيين من الخمرات بعد اسقاط ثلثة
 منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثلاثية ايضا والخارج من قسمة
 في الواحد الذي هو الاحتمال الرابع في الاربعة على الواحد الباقي منها

بعد اسقاط الاربعة خمسة موافقة لاحتمالاتها الاربعة الرابعة
 فيخرج على هذه الخطة قاعدة عامة مفيدة لاستخراج عدد كل ما
 اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة في كل عدد هي ان تقرب العدد
 ارادة اسقاط ثنائيات في ثنائيات متلوه ثم تقسم الحاصل على
 منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة اسقاط ثلاثيات في ثلاثيات
 متلوه ثم تقسم على ما بقي منه بعد اسقاط ثلثة وقس عليها الرابعة
 الخامسة وغيرها ثم انما يعرف من مساواة الثنائيات للثلاثيات
 في الخمرات يمكن ان تتفطن بادق تأمل بان كل عدد اذا قسم بين
 مختلفين كان عدد تركيباته موافقة لعدد احد القسمين مساوية
 لعدد الموافقة لعدد القسم الاخر في السبعة تساوي الثنائيات
 مع الخامس والثلثيات مع الرباعيات وفي العشرة الثنائيات
 مع الثنائيات والثلثيات مع السباعيات والرباعيات مع الثنائيات
 وعلى هذا القياس **ومما** اكون كل عدد بحيث اذا ضرب في متلوه
 وقسم الحاصل على مضروب الواحد في السبعة كان الخارج مساويا
 لاحتمالات تركيباته الثنائية واذا ضرب في متلوه والحاصل في

بأن يضرب العدد في نصفه في متلوه
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد
 بانه اذا ضرب في نصفه في متلوه كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد

بعد

مطلوب ثم قسم على مضروب الحاصل من ضرب الواحد في تاليه
 تالي تاليه كان الخارج مساويا للثلاثيات وعلى هذا القياس
 الرباعيات والخامسات وغيرها فان الستة مثلا اذا ضربت
 في الخمسة وقسم الثلثون على الاثنين خرج خمسة عشر احتمالاتها
 الثمانية ثم اذا ضرب الثلثون في الاربعه وقسم المائة والعشرون على
 الستة خرج عشرون هذه الثلاثه ثم اذا ضرب المائة والعشرون
 في الثلاثة وقسم الثلثمائة والستون على الاربعه والعشرين خرج
 عشرين ايضا هذه الرباعية وهكذا وهذه الخامسة ايضا هي اساس قاعدة
 لاستخراج هذه الاحتمالات المذكورة في كل وجه فلا سعة له
 كل تركيب في كل وجه يؤخذ من آخر العدة بقدر سميته ومن اولها
 فيقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها في بعض على حاصل ضرب
 اجزاء الثاني كذلك فيكون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان
 المطلوب عده مطلق التركيبات المذكورة دون اعتبار الاوضاع
 المختلفة لكل منها باحتلاف الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاوضاع
 عند اعتبار تلك الاوضاع لكان حاصلها لخمسة عشر اوضاعا

زيد خمسة على الواحد والعشرين صار خمسة وعشرين والحاصل
 من ضربها في واحد وتسعين مجموع مربعات الواحد اليه فكان
 مائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع ما له الى الواحد
 الى الستة فهي اساس قاعدة لتحصيل قدره في هذه اثنتان
 وثلثون خاصية مخصوص مطلق العدة هي لب ثمارها
 حسابا ومرتبته ورب ثوابها قواما ومنفعة لا احسبها
 مجتمعة في مصنف الى الآن فاحفظها فانها من نوازل الزمان
النوع الثاني وهو ما يكون عارضا لبعض اقسام الاوليه
 الثانيه او غيرها فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدة الى
 اقسام المسموه فنقول



استنباط قاعدة الحذف في
 حساب الاحتمالات

استنباط قاعدة الحذف في
 حساب الاحتمالات

التقسيم

مؤيدهم والساعة آدمي وامر ان الجرمين في ضلال
 وسعير يوم ليحبون في النار على وجوههم ذوقوا سن
 سقر انما كل شيء خلقناه بقدر وما امرنا الا بالحق
 كنتم بالبصر ولقد اهلكنا اشيا عكم هؤلاء من ذلك
 وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر ان
 المتقين في جنات وهم في مقعد صدق عند مليك
 مقتدر

ما هذه الاية التي
 الرحمن علما لقرا حلق الانسان علمه آيات
 التمر والتمر الجبان والتمر والتمر الجبان والتمر
 دفعها وصنع الميزان الا تطعون في الميزان واقبلوا
 الوزن بالقيط ولا تغشوا الميزان والارض وضعنا للانام
 فيها فاكهة واتخذنا اسلافكم واحبة ذوا العصية
 الايات فيا في الآء ربك انك كذابان خلق الانسان
 من صلصال كالفخار وخلق الجن من سراج من نار
 فيا في الآء ربك انك كذابان ربك المستحقين ورب
 المعززين فيا في الآء ربك انك كذابان ربك المستحقين
 بين مما تزدح لا يغنيان فيا في الآء ربك انك كذابان ربك
 منها اللؤلؤ والمرجان فيا في الآء ربك انك كذابان وكذا

سنة كتاب ابن رزان رضى الله عنه
 ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١
 ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١
 سروركم على طاهر من ذلك من ذلك من ذلك
 دور سوم كبر وسموها در كل كبر وجاه كبر وكر كبر
 حنة فلعده لره ١٢٠٠٠
 حنة حق كهنه ٢٢٠٠
 ط ٤٤٤٤ دول عم وفا ١٠٠٠٠
 حمر زادي رزق در كيمه خود بدار
 داح ال در روه ن
 حمر زادي رزق در كيمه خود بدار
 ط ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١
 ط ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١ ١١١١

الْجَوَارِ انْشَاءً فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ فَيَا أَيُّهَا الْمَلَأَءِكَةُ
 كَذِبَ كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنِ رِزْقِي وَجَدْتُكَ دُونَ الْجِبَالِ
 وَلَا كَذِبَ فَيَا أَيُّهَا الْمَلَأَءِكَةُ كَذِبَ كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فَيَا أَيُّهَا الْمَلَأَءِكَةُ
 تَكْذِبَانِ تَتَرَعَّجُ لَكُمْ آيَاتُ الْفُكُلِ فَيَا أَيُّهَا الْمَلَأَءِكَةُ
 كَذِبَانِ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْمِعْتُمْ
 أَن تَقْعُدُوا مِنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَاقْعُدُوا وَلَا تَقْعُدُوا
 إِلَّا بِأَمْرٍ فَإِنَّكُمْ تَكْذِبُونَ

٩٧٧١- الأقرضي الدين محمد بن الحسن القزويني توفي سنة
 ١٠٩٤ له لسان الخواص وله رسالة في التبرور فارسية
 لم أعثر عليها غير ما هو المعروف من تحويل الشمس إلى الحمل (العبان
 ج ٣ ص ١٤٣) أقول له ترجمة مبسطة في روض
 الجنات (الطبعة الأولى ص ٤٥-٤٥١) فليراجع



